



Tatián, Diego
Una introducción a Spinoza. - 1a ed. - Buenos Aires: Editorial
Quadrata, 2009.
128 p. ; 14x21 cm.
ISBN XXX-XXX-XX-XXXX-X
I. Filosofía. I. Título
CDD XXX.X

Editor de contenidos: XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
Diseño de cubierta: XXXXXXXXXXXXX
Ilustraciones: XXXXXXXXXXXXXXXX
Diseño de interiores: XXXXXXXXXXXXX

1ª edición, noviembre de 2009

Con las debidas licencias - Queda hecho el depósito que ordena
la ley 11.723. © *Editorial Quadrata*, XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
XX
XX
XX
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

ISBN XXX-XXX-XX-XXXX-X

PENSAMIENTOS LOCALES

Imaginamos una colección popular de filosofía en la tradición del ensayo. Tradición que ha mantenido vivas las voces de la crítica y el compromiso irrevocable con la insistencia y resistencia vital. Reconocemos tanto las impresiones indecisas como las expresiones conceptuales, la silueta o el contorno en el que viven ritmos y figuras como la fuerza de creación de conceptos que renuevan el sentido e imponen nuevas circunscripciones a las cosas y acciones. Ambas tradiciones son parte del ensayo filosófico argentino y del cono sur, que no carece ni de ritmos locales ni de colores epocales que definan una atmósfera en la que viven movimientos del pensamiento. Valoramos el ensayo de intervención que no sólo se contenta con la precisión de los saberes sino que discute experiencias existenciales y modos sensoriales frente a la apropiación y uso del conocimiento para la vida. Confiamos en el pensamiento local, que ocupándose de otros pensamientos al parecer lejanos, crea de improviso un giro en la lengua, un silencio capaz de provocar tempestades o una constelación proclive a traer del afuera potencias amputadas en el interior. Creemos valiosa la composición en nuestro medio de tradiciones que avanzan hacia la construcción de conceptos o hacia impresiones personales voluntariamente fragmentarias. Para el conocimiento como para la vida una mirada exhaustiva nos parece tan intensa como la primera impresión. Nos interesa lo singular bajo la figura estilística del nombre propio y creemos que es posible hacer convivir miradas dispares, tanto las que captan el mundo de cerca, comprometidas con el detalle, como las que permiten entrever de lejos, tramadas por los ojos entornados. No proponemos aquí un estéril debate entre objetividad y subjetividad, sólo creemos que por parcial que fuera una mirada hay caminos hacia el concepto y los hay hacia la opinión. Nos interesa la posibilidad de hacer convivir en el ensayo filosófico local, los mil ojos de la diferencia, sin que el prodigio del pensamiento se desvanezca. Por ello, nos provocan a pensar tanto las miradas directas como las oblicuas, las que creen atesorar una verdad, como aquellas otras que se disponen en el ángulo que entorpezca menos el movimiento del objeto. Nos aventuramos en una tradición de polemistas y estilistas, en la que las “ideas propias” yacen en el magma

indiferenciado de voces entremezcladas, haciendo convivir la fidelidad a las obras que interrogan y el punto de vista que recrea los vínculos con las fuentes. Tradición, en la que el intérprete con criterio y movimiento afectivo personal inaugura pensamientos anunciadores de una época aún no avistada en todos sus términos conceptuales. Como si dijéramos que en ésta conviven el ímpetu expositivo instruido y la intuitiva y áspera incuria espontánea, la apropiación fundada en citas de autoridad y el desvío creativo, los modos cultivados en tiempos de calma y otros imprecisos amasados en tiempos de convulsión, los gestos serenos de una técnica filosófica y la intuición inaugural encarnada en la experiencia, la evocación de una ontología definidora de un sentido y un modo de autogobierno práctico para la vida. Nos interesan los escritores a contrapelo, que hablando idiomas singulares y estableciendo posición crítica, hacen de los problemas que plantean una dramaturgia. La filosofía es, para nosotros, una posición singular de un singular, y por lo tanto, requiere de ritmos, figuras y estilos, también singulares. Filosofía inseparable de un modo de escritura, de apropiación y de transformación de una tradición, a la que se valora, pero no como última palabra; porque nos interesa en el conjunto los puntos de inestabilidad que sirvan de enlace con un futuro distinto. Cuando imaginamos esta colección, un sólo acto de conciencia y emoción acompañó el entusiasmo. Sabíamos que nos dirigíamos a un público amplio. Pero la constatación abrió la pregunta: quién será el destinatario de una colección popular y local de filosofía.

Un texto de filosofía vive en nuestra contemporaneidad como una botella lanzada a las aguas movedizas de un mar indiferente, sin embargo, una colección no se reduce, para nosotros, a un conjunto de libros-botellas ajustados de antemano a un público acotado, en la medida en que alcance la forma de una intervención, de una cierta capacidad para evocar la palabra de pueblos por venir. Una intervención apela a la reserva virtual frente a la actualidad de un estado de cosas dado, porque enfrenta al mismo tiempo, el nihilismo según el cual “no hay mucho en que creer” y la política revocable que piensa de antemano todo lazo social como precario. Ante una sociedad como la nuestra, constituida por identidades efímeras —amenazada por vínculos sociales fragilizados, modelos laborales deleznable y por una única velocidad de vencimiento de las mercancías— elegimos imaginar una intervención capaz de hacer de la inestabilidad de nuestro tiempo una apertura del sentido que resiste abierto y vigilante.

Adrián Cangi - Ariel Pennisi

UNA INTRODUCCIÓN A SPINOZA

Diego Tatián

E D I T O R I A L Q U A D R A T A

PRÓLOGO

El texto del presente libro corresponde a la transcripción de un curso dictado durante el año 2004, en el marco del Programa de Estudios Judíos de la Universidad Nacional de Córdoba¹. La deliberada conservación de su carácter oral procura lograr un relato de la vida y la obra de Baruch Spinoza dirigido a un público amplio, despojado, en la medida de lo posible, de referencias eruditas y bibliográficas que obstruyan su lectura de corrido. El pronombre indeterminado en el título –Una *introducción a Spinoza*–, pretende acentuar la obviedad de que muchas otras son posibles, y sobre todo que seguramente esta misma no está exenta de objeciones.

La vitalidad del pensamiento spinozista y su actualidad en la filosofía contemporánea, tienen su antecedente próximo en la llamada segunda *Spinoza-Renaissance* (si consideramos que el primer renacimiento había tenido lugar en Alemania con la generación de Goethe, Lessing, Jacobi, Mendelssohn y luego el Idealismo alemán), es decir en la incorporación de Spinoza a la interlocución marxista de los años '60, en especial a partir de *Lire Le Capital* (1964), donde Althusser invoca a Spinoza no tanto para una reconstrucción de su filosofía en sentido estricto, como para inscribirlo en forma “herética” en los problemas de contemporáneos, valiéndose de nociones como “proceso sin origen, sin sujeto y sin fin(es)” o “causalidad estructural”. La filosofía de Spinoza es considerada el instrumento crítico que permite liberar al marxismo de los elementos ideológicos en los que se hallaba atrapado.

La recuperación del spinozismo en esos términos se inscribe de inmediato en la llamada “cultura del 68”, en coincidencia con dos

¹ Una primera versión fue publicada en Forster, Ricardo y Tatián, Diego, *Mesianismo, nihilismo, redención*, Altamira, Buenos Aires, 2005.

libros fundamentales de Deleuze² y Matheron³ que, inspirados en el rigor de Martial Gueroult, reconstruyeron la filosofía de Spinoza con erudición y creatividad. Pero más allá de los estudios formales, el spinozismo está en el corazón de los sucesos de Mayo,⁴ aliado al espontaneísmo de la potencia política como expresión y alegría transformadora más íntimamente que Marx –cuyos herederos oficiales desconfiaron en todo momento de la revuelta sesentayochesca.

De ese laboratorio teórico-práctico derivan de un modo u otro los aportes más relevantes y creativos de la literatura spinozista más reciente, no sólo en lengua francesa. Aunque también en el ámbito de los estudios sobre Spinoza se ha producido un giro académico que sigue pautas muy distintas de la lucha ideológica en la que se hallaba inscripta la filosofía algunas décadas atrás, su pensamiento –como el de muy pocos otros clásicos– sigue siendo fundamental para quienes se proponen interpelar la época, comprenderla, transformarla, y no sólo estudiar científicamente una obra.

Esta extraña presencia de un filósofo del siglo XVII en las discusiones académicas y políticas contemporáneas, se corrobora también en la cultura filosófica argentina, donde, ya sostenida a través de varios años, tiene lugar una investigación spinozista de la que

2 Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1968 [existe versión española, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975].

3 Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969.

4 En la primavera de 1967 se forma una misteriosa organización de intelectuales activistas llamada *Grupo Spinoza*, del que formaron parte, entre otros, Althusser, Badiou, Balibar. Jean Pierre Osier, Pierre Macherey... –nombres que producirían luego importantes contribuciones en el spinozismo contemporáneo. Las relaciones entre las actividades de este grupo y los eventos de mayo de 1968 han sido sugeridas por Joaquín de Salas Vara de Rey en su artículo *Althusser y Spinoza en Mayo del '68. Biopolítica comunista*, leído en La Casa Invisible, Málaga, 10 de mayo de 2008. Cfr. también el texto de François Matheron “Louis Althusser et le Groupe Spinoza”, presentado el 30 de julio de 2002 en el Coloquio sobre *Spinoza Aujourd'hui*, Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle: “En 1966-67, Louis Althusser formó en torno suyo un misterioso ‘grupo Spinoza’, grupo político teórico calcado del modelo de organizaciones políticas clandestinas muy corrientes en la época. Si los archivos conservados por Althusser son exactos, en las reuniones se hablaba mucho de política pero muy poco de Spinoza”.

da cuenta el incremento de libros, monografías y ensayos sobre “el judío de Voorburg”.⁵

Por último, quiero dedicar este libro a mis amigos del grupo de investigaciones en filosofía política de Córdoba, como reconocimiento por tanta conversación, dentro y fuera de la universidad; por la apertura hacia otros, conocidos y desconocidos; por el placer de pensar y de inventar cosas nuevas, que ha logrado crear y mantener una comunidad “tan difícil como rara”.

D. T.
Córdoba, junio de 2009

5 Cfr. el repertorio bibliográfico en español incluido como apéndice, que no procura proporcionar un informe exhaustivo de los textos sobre Spinoza en nuestra lengua, sino servir como orientación de lectura a un público no especialista.

I. LA FORMACIÓN DEL SPINOZISMO: EXCOMUNIÓN, FILOSOFÍA, MILENARISMO

Durante la década del veinte, al iniciar un seminario que dictaba sobre Aristóteles, habría dicho Heidegger: “Este seminario va a constar de dos partes: una, sobre la biografía de Aristóteles, y la otra, sobre la *Física* de Aristóteles. En cuanto a la biografía, Aristóteles fue alguien que nació, pensó y murió. Pasemos ahora a la segunda parte, que es la que interesa”. Con esto, el joven fenomenólogo explicitaba su propia perspectiva: no importan las biografías, importan los textos y lo pensado en esos textos. Probablemente, en algunos casos esto sea cierto. En lo que respecta a Spinoza, en cambio, resultan relevantes los avatares y las circunstancias de esa vida, porque condensan, de alguna manera, la conmovedora y trágica historia del pueblo de los judíos conversos, cristianos nuevos o “marranos”, que tuvo mucho que ver con el surgimiento de la modernidad filosófica y cultural.

La familia de Spinoza era marrana. Los marranos constituyeron una cultura que se formó a partir del edicto de expulsión de España, en 1492. Casi todos los judíos se trasladaron entonces a Portugal, hasta 1498, cuando el cambio en las circunstancias políticas hace que sean perseguidos nuevamente y que se vean obligados a convertirse o emigrar (algunos se irán a Brasil, otros a Grecia o a Turquía). Desde entonces hasta fines del siglo XVI, cuando se forma la comunidad de Amsterdam, esta cultura marrana desarrollará ciertas particularidades que son muy importantes, y muy pertinentes tal vez, algunas de ellas, para comprender el pensamiento de Spinoza.

Como es sabido, uno de los episodios más significativos de su vida fue el de excomunión, que tuvo lugar el 27 de julio de 1656, en la Sinagoga del barrio judío, cuando Spinoza tenía apenas veinticuatro años (había nacido en 1632). Su padre, que era un importante referente de la comunidad judía -formaba parte del *Mahamad-*, había muerto hacía dos años. Spinoza habría tenido la precaución o

la delicadeza de esperar que su padre muriera para hacer pública su heterodoxia, su desvío.

¿Cómo nos ha llegado este episodio de la excomunión de Spinoza? Por una serie de documentos antiguos que han sido recogidos por un investigador alemán del siglo XIX, Jacob Freudenthal, que en 1899 escribió una *Historia de la vida de Spinoza*⁶. En este libro, además de cuatro antiguos textos biográficos, se puede encontrar el acta notarial redactada al momento de la muerte del filósofo, donde se registran todos los elementos que había en su casa, incluyendo sus libros, que fueron vendidos o rematados para costear su entierro. En una de las casas en que vivió Spinoza, en Rijnsburg, hay en la actualidad un museo en el que está reconstruida esa biblioteca, con todos los libros que tenía Spinoza -no con los mismos estrictamente, pero sí con las mismas ediciones.

La obra de Freudenthal es quizá la más importante y sistemática fuente biográfica sobre Spinoza de la que disponemos, aunque cabe hacer referencia también al trabajo de K. O. Meinsma, estudioso holandés del contexto intelectual de Spinoza que en 1896 publicó un libro fundamental, *Spinoza en zijn Kring* ("Spinoza y su círculo"), traducido al francés en 1983⁷. Después de la década del treinta, dos investigadores holandeses, Van der Tak y Vaz Dias, agregarán nuevos documentos, que se sumarán a lo que hasta nuestros días, con sucesivas ampliaciones, constituye el *corpus* spinozista. En España, Atilano Domínguez tradujo la obra completa de Spinoza y compiló los citados documentos en un volumen titulado *Biografías de Spinoza*, en donde, entre otras cosas, se encuentra el acta conservada de la excomunión, del *Herem*, escrito en portugués:

Los señores del Mahamad hacen saber a Sus Señorías cómo, hace días, teniendo noticias de las malas opiniones y obras de Baruch de Espinoza, procuraron por distintas vías y promesas apartarlo de sus malos caminos; y que no pudiendo remediarlo, antes al contrario

6 Freudenthal, J., *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellschriften, Urkunde und nicht-amtlichen Nachrichten*, Leipzig, 1899.

7 Existe una reedición más reciente, Meinsma, K. O., *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Vrin, Paris, 2006.

teniendo cada día mayores noticias de las horrendas herejías que practicaba y enseñaba y de los actos monstruosos que cometió; teniendo de ello muchos testimonios fidedignos que presentaron y testificaron todo en presencia del susodicho Espinoza, y quedando éste convencido; que examinado todo ello en presencia de los señores rabinos, decidieron, con su acuerdo, que dicho Espinoza sea excomulgado y apartado de la nación de Israel, como por el presente lo ponen en excomunión, con la excomunión siguiente:

Con la sentencia de los ángeles y con el dicho de los santos, con el consentimiento del Dios Bendito y el consentimiento de toda esta Comunidad Santa, y en presencia de estos libros santos, con los seiscientos trece preceptos que en ellos están escritos, nosotros excomulgamos, apartamos y execramos a Baruch de Espinoza con la excomunión con que excomulgó Josué a Jericó, con la maldición con que maldijo Elías a los jóvenes y con todas las maldiciones que están escritas en la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse, maldito sea al entrar y al salir; no quiera el Altísimo perdonarle hasta que su furor y su celo abrasen a este hombre; lance sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de esta Ley, borre su nombre de bajo los cielos y sepárelo, para su desgracia, de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones del firmamento escritas en el libro de la Ley. Y vosotros, los unidos al Altísimo, vuestro Dios, todos vosotros que estáis vivos hoy, advirtiéndole que nadie puede hablarle oralmente ni por escrito, ni hacerle ningún favor, ni estar con él bajo el mismo techo ni a menos de cuatro codos de él, ni leer papel hecho o escrito por él⁸.

Al parecer Spinoza no estaba presente cuando se leyó el acta, pero habría enviado un texto de descargo, de defensa -que uno de sus biógrafos antiguos menciona-, una especie de apología escrita en español (sus lenguas maternas eran el portugués y el español, lenguas en las que al parecer pensaba mientras escribía en latín toda su obra -salvo algunas cartas, escritas en holandés). ¿Qué significaba la excomunión para este muchacho del siglo XVII, de veinticuatro años, que hasta ese momento había vivido, con su hermano, del

8 Domínguez, A. (comp.), *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 186-187.

comercio heredado de su padre? De la vida de Spinoza durante los años que siguieron a la excomunión se sabe muy poco. Probablemente vivió en las afueras de Amsterdam, y hasta 1660 no hay más noticias. No podemos menos que sorprendernos ante el acta que se acaba de citar. ¿Cuáles eran las “horrendas herejías” que practicaba y enseñaba y los “actos monstruosos” que cometía? Spinoza no había escrito nada hasta ese momento. Presumiblemente, su primera redacción -el *Tratado de la reforma del entendimiento*- data de 1657/8, lo cual hace muy difícil saber cuáles eran esas herejías que enseñaba y practicaba. En cuanto a los actos monstruosos que cometió, tampoco es fácil discernirlos. Spinoza era una personalidad poco afectada a los escándalos; su lema era, precisamente, “con cautela”. No parece, por tanto, que haya cometido actos monstruosos y horrendas herejías que pudieran ser testimoniadas fidedignamente. Entonces, ¿a qué se refieren estas acusaciones?

La obra de Spinoza no es muy voluminosa -fue publicada por Carl Gebhardt en cinco tomos (cuatro de los cuales corresponden al corpus spinozista, y el quinto a un suplemento con comentarios sobre los textos) en 1925⁹. El primer escrito -según el orden de redacción-sería el *Tratado de la reforma del entendimiento*, de 1657/8, texto que quedaría inconcluso y que, por lo demás, es considerado por muchos como su “discurso del método”. En el año 1660/1 redacta la composición filosófica que se conoce como *Breve Tratado* -una especie de *Ética* rudimentaria, que antecede a la mayor de todas las obras de Spinoza¹⁰. A diferencia de la *Ética*, no está escrito en forma

9 Spinoza, B., *Opera*, im Auftrag der heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1925. [En español, hay una edición de las *Obras completas de Spinoza*, hecha en Buenos Aires, en el año 1977, dirigida por Abraham Weiss para la editorial Acervo Cultural].

10 La literatura spinozista hasta finales del siglo xx había sostenido de manera unánime la anterioridad del *Tratado breve* respecto al *Tratado de la reforma del entendimiento*. Sin embargo, en diversos trabajos desde los años '70, Filippo Mignini ha modificado esta perspectiva con una impecable reconstrucción conceptual, filológica y filosófica, según la cual la cronología de las primeras obras de Spinoza debe ser invertida para afirmar, contra la completa historiografía spinozista, la anterioridad del TRE respecto del TB. (Cfr. en particular “Per la datazione e l'interpretazione

geométrica. Al igual que la anterior, esta obra circulará como borrador entre sus amigos librepensadores y heréticos protestantes de Rijnsburg, y no aparecerá publicado sino hasta 1862 (cuando van Vloten encuentra el manuscrito holandés, que se presume es la traducción de un original latino perdido). Dos años más tarde, en una pensión en la que Spinoza alquilaba un cuarto, un muchacho estudiante de medicina le pide que le explique la filosofía de Descartes –por entonces muy en boga en las universidades holandesas, sobre todo en la de Leiden. Spinoza accede al pedido y redacta un libro, que va a salir publicado en 1663 (único libro que Spinoza publicaría en vida con su nombre) y que se llama *Principios de la filosofía de Descartes*. Esta es su primera redacción *more geométrico*. Y es digno de notar que esta primera y única publicación de una obra de Spinoza es siete u ocho años posterior a la excomunión.

Se sabe que, inmediatamente después, entre 1662 y 1665, con el material del *Breve Tratado*, obra juvenil donde ya están puestas las ideas cardinales de su filosofía (la identidad de Dios con la naturaleza, el concepto de “inmanencia”, la negación de toda trascendencia), se dedicó a darles un orden geométrico del que saldrán las tres primeras partes de la *Ética* –o más seguramente todo en contenido de la *Ética* pero organizado en tres partes y no en cinco. En 1665 Spinoza interrumpe la redacción de la *Ética* para dedicarse a la escritura de un libro de circunstancia, de intervención política –un “panfleto”, diríamos, si no se tratara de una de las obras más importantes del pensamiento del siglo XVII– que le llevará cinco años concluir: el *Tratado teológico-político*, publicado en 1670, anónimo y con un falso pie de imprenta. Spinoza tenía un amigo librero llamado Rieuwertsz (médico, coleccionista, editor, “libertino”), quien publicaba todo lo que la censura impedía editar por los canales corrientes: Descartes, los atomistas, las discusiones sobre el atomismo moderno. Aunque el pie de imprenta era de Hamburgo

del *Tractatus de intellectus emendatione* di Spinoza”, en *La cultura*, n° 17, 1979, 1/2, pp. 87-160; *Introduzione a Spinoza*, op. cit., pp. 5-35; *Nuovi contributi per la datazione e l'interpretazione del TIE* (separata), Bibliopolis, 1985; “Per una nuova edizione del *Tractatus de intellectus emendatione*”, *Studia Spinozana*, IV, 1988; “Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, LXXI, 1987).

y el texto no llevaba el nombre de Spinoza, inmediatamente todo el mundo supo quién era su autor.

Gracias a la correspondencia sabemos que en 1675 ya estaba terminada la *Ética*. En una carta Spinoza –que en ese momento residía en La Haya– dice que ya había dado la *Ética* a la imprenta de Amsterdam, pero tuvo que hacer un viaje para retirar el manuscrito debido al escándalo que había suscitado entre los teólogos la sola inminencia de la publicación de una obra suya. Se llevó el manuscrito a su casa, lo guardó en un cajón y la *Ética*, su obra capital, fue editada póstumamente el mismo año de su muerte. La última obra redactada por Spinoza, a los cuarenta y cinco años, es el *Tratado político*, texto que va a quedar inconcluso debido a la muerte del filósofo en 1677. Lo cual es una pena porque había escrito ya la parte correspondiente a la monarquía, la correspondiente a la aristocracia, y le faltaba la parte sobre la democracia que había anunciado en el prólogo. Ese mismo año, Jarig Jelles y otros de sus amigos, costearon la edición de las obras completas de Spinoza en latín y en holandés (*Opera posthuma / Nagelate schriften*, 1677), con un prólogo del mismo Jelles –que es una de las fuentes antiguas más importantes sobre Spinoza. Salvo el *Tratado Breve* (del que sólo tenemos la versión holandesa), se encuentra allí casi toda la obra, incluyendo las cartas –importantísimas para comprender el pensamiento de Spinoza–, un *Cálculo de probabilidades*, un opúsculo sobre el *Arco-iris* y una *Gramática hebrea*. Esta es toda la obra de nuestro autor.

Si seguimos el itinerario geográfico de su vida, aunque sobre los cuatro años que siguieron a la excomunión no sabemos mucho, sí sabemos, por algunas cartas, que en 1660 ya estaba en Rijnsburg, centro intelectual de los denominados “colegiantes” (cristianos que se oponían al clero y a toda autoridad religiosa, y que trataban de conciliar una interpretación absolutamente libre de la Escritura con la filosofía de Descartes y con el libre examen). Hay una fórmula, a mi modo de ver muy exacta, de un historiador polaco que se llamaba Kolakowsky, que da nombre a un libro suyo: *Cristianos sin Iglesia*. Estos “cristianos sin iglesia” formaban sectas (círculos intelectuales más bien, que discutían sobre filosofía, teología y ciencia), llevaban adelante una importante actividad intelectual en la Holan-

da del siglo xvii, y acogieron a Spinoza cuando fue excomulgado. De hecho, ya antes de serlo, había tenido relación con ellos.

En 1663, se trasladó a Voorburg, donde vivía Christian Huygens, el famoso físico con quien Spinoza mantuvo una célebre polémica epistolar y personal, científica, sobre óptica. Hay una leyenda según la cual Spinoza, para ganarse la vida, tenía que pulir lentes. Es cierto que pulía lentes, pero no tanto por necesidad -ya que sus amigos colegiantes, menonitas y demás, le proporcionaban una pensión para vivir- sino por un interés teórico en la óptica. Entonces, a partir de su trabajo con instrumentos ópticos se trabó en una discusión muy intensa con Huygens, sobre si los mejores lentes eran los cóncavos-convexos o los planos. Finalmente Huygens reconoció que “el judío de Voorburg” tenía razón. También vivía allí un grupo de libertinos franceses, que luego traducirán el *Tratado teológico-político*. En 1670, se trasladó a La Haya, alquiló una piecita en una pensión que era de un pintor, Van der Spick, y allí vivió hasta su muerte en 1677.

Hubo en Holanda, durante el siglo xx, dos grandes asociaciones de spinozistas. Una, de Rijnsburg –que tiene su centro en la que fuera casa de Spinoza. Este grupo interpreta a Spinoza acentuando el racionalismo, el influjo cartesiano, el interés por la ciencia y las matemáticas, en fin, considera a Spinoza un filósofo moderno en sentido estricto. Es una asociación que todavía existe. Y la otra, de La Haya -cuyo primer gran mentor fue Carl Gebhardt, editor del corpus spinozista-, que acentúa la vertiente judía y mística. Esta última asociación ya no existe.

Las fuentes antiguas sobre Spinoza son cuatro –o más bien cinco. La primera, es el prólogo que hace su amigo Jarig Jelles a la edición de la *Opera posthuma* de 1677 –texto que presenta un Spinoza completamente cristiano. Todo este prólogo es un gran esfuerzo por conciliar la filosofía de Spinoza con el cristianismo. La segunda fuente es el artículo de un erudito francés, Pierre Bayle, que en 1697 escribió el célebre *Diccionario histórico y crítico*, una especie de antecedente de la *Enciclopedia* de Diderot y D’alembert (fue muy difícil hacer una edición de bolsillo de este *Diccionario* -originalmente de gran formato-, porque cada página contiene muchos textos dentro de otros textos, que se remiten entre sí, según una composición simultánea más que sucesiva). En este *Diccionario*, en la voz “Spinoza”, Bayle escri-

birá una fórmula que se hará célebre: la de “ateo virtuoso”. Se hará célebre porque, para el oído de su época, esta construcción verbal, “ateo virtuoso”, sonaba como una contradicción en los términos. Bayle dice que Spinoza es un ateo en su sistema, pero, sin embargo, vive como un santo. Y esta voz del *Diccionario* será la vía maestra por la que se conocerá a Spinoza en el continente. La tercera fuente es la de un pastor alemán, cuyo nombre latino es Colerus. Es la fuente antigua más completa; se trata de una biografía sobre Spinoza que tardó veinte años en escribir y finalmente salió publicada en 1705. Por último, la única fuente -además de la de Jelles- contemporánea de Spinoza, es una biografía que hizo de él un médico francés, muerto en La Haya en 1720, llamado Jean Maximilien Lucas. Este escrito fue publicado después de haber muerto Lucas, con el detalle curioso de contar con una advertencia del editor y una advertencia del copista. La del editor dice algo así como “Pongo a vuestra consideración este libro de opiniones horribles, que es el libro más maldito, del ateo más terrible, etc.” -y dice ponerlo a consideración, para darles la posibilidad “a todos los doctores y hombres piadosos” de que lo refuten. Esta es una técnica que, en el siglo inmediatamente posterior, en el siglo XVIII, será muy usada. Boulanvilliers, por ejemplo, hacía lo mismo. Citaba largos pasajes de la *Ética* simulando después estar escandalizado y condenar afectadamente a su autor por impío. Era una forma de contrabandear las ideas de Spinoza a Francia sin correr peligro de ser acusado de spinozismo.

En la primera fuente que hemos mencionado, el prólogo de Jarig Jelles, no hay referencias al episodio de la excomunión. Dice su autor que Spinoza, en un principio, tuvo una formación judía; que cuando era joven se ocupó de asuntos de teología pero que, cuando maduró, se dedicó exclusivamente a la filosofía y se hizo cristiano (esta es la versión naturalista de Jarig Jelles). Sin embargo, hay que decir en su favor que probablemente sin su intervención como editor (él había costado la edición del único libro publicado en vida por Spinoza, así como después su obra completa), la obra de Spinoza se hubiera desperdigado, se hubiera perdido o no hubiera tenido la eficacia que tuvo. Es decir que Jarig Jelles le prestó al spinozismo y a su transmisión un servicio grande.

En la segunda fuente antigua, dice Pierre Bayle que la filosofía de Spinoza es la hipótesis más monstruosa que quepa imaginar, y la más diametralmente opuesta a las nociones más evidentes de la filosofía. Afirma también que muy pocas personas adhieren a ella, y de las pocas personas que adhieren a Spinoza casi nadie lo ha leído. Se llama “spinozistas” -define- a todos aquellos que no tienen religión y no lo ocultan demasiado: los libertinos (cuando se usa la palabra “libertino”, en los siglos XVII y XVIII, no se entiende por ello un libertino de costumbres, sino un libertino erudito, es decir, un libre pensador, un *esprit fort*) En el comienzo de la noticia de Pierre Bayle, sí se menciona el hecho de la excomunión:

Como poseía un espíritu geométrico y se exigía dar razón de todas las cosas, comprendió muy pronto que la doctrina de los rabinos no era lo suyo. De ahí que se percató fácilmente de que desaprobaba el judaísmo en varios artículos, porque era un hombre que no simpatizaba con la coacción de conciencia y detestaba el disimulo. Declaró, pues, libremente sus dudas y su creencia. Se dice que los judíos le ofrecieron tolerarlo, con tal de que él quisiera adaptar su conducta exterior a su ceremonial, y que incluso le prometieron una pensión anual, pero que él fue incapaz de asumir tal hipocresía. Sólo poco a poco, sin embargo, se alejó de la sinagoga. Y quizá hubiera guardado con ellos las formas por más tiempo, si, a la salida del teatro, no hubiera sido atacado a traición por un judío, que le dio una puñalada. La herida fue leve, mas él pensó que la intención del asesino había sido matarlo. Desde ése momento, rompió totalmente con ellos, y esa fue la causa de su excomunión...

Si indagamos en la biografía -similar a la de Colerus- de Kortholt (1700), tenemos que tener presente que este autor había escrito un *Tratado de los tres impostores* (con el que se hacía eco de un título que era muy común en la época, sobre todo en los escritos anónimos de los libertinos, donde estos tres impostores no eran otros que Moisés, Mahoma y Cristo¹¹). En el tratado de Kortholt, en

11 *Tratado de los tres impostores. Moisés, Jesús Cristo, Mahoma*, anónimo clandestino del siglo XVIII, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2006 [existe otra reciente versión española, *Tratado de los tres impostores (Moisés Jesucristo, Mahoma)*, Yukali, Madrid, 2006].

cambio, los tres impostores son Hobbes, Shaftesbury y Spinoza. Dice allí que Spinoza, *“sin razón alguna, fue un ateo malvado, que se entregaba al estudio en plena noche, y que la mayor parte de sus tenebrosos libros los escribía entre las diez de la noche y las tres de la madrugada. Agotado por el trabajo nocturno, el filósofo comenzó a ponerse enfermo. Siempre pensaba, sin embargo, en la vida, y le venía a la mente la muerte inminente”*. Por todo argumento, sólo dice esto: un libro tenebroso escrito en mitad de la noche. En general, este es el tono de todo el relato de Kortholt –que no hace, tampoco, ninguna mención de la excomunión.

Una de las fuentes fundamentales sobre la vida de Spinoza -es decir una de las más fiables respecto a la verdad histórica de los datos y las informaciones que proporciona-, si no la fundamental, es la de Colerus (1705), que tiene un sentido apologético del cristianismo, contra el “ateísmo” de Spinoza. En efecto, sostiene que éste es el más impío ateo que haya existido jamás en el mundo, y le dedica varias páginas al tema de la excomunión, estudiando cómo es el mecanismo interno de la Sinagoga a la hora de pronunciar el *Herem*. Se encuentra con que los dos motivos fundamentales para pronunciar el *Herem* contra alguien eran el dinero (incumplimiento en el pago de deudas por ejemplo) y lo que se conocía en ese momento por “epicureísmo” (podríamos decir, “libertad de pensamiento”). Y las causas que encuentra Colerus para la excomunión de Spinoza son la contradicción y ridiculización de sus maestros, el desprecio de la palabra de Dios, etc.

La última fuente antigua es el relato de Jean Maximilien Lucas (1719), escrito con una evidente simpatía por el filósofo. Este texto es el origen lo que se conoce como la “leyenda negra” de la excomunión. Lucas sostiene que Spinoza tenía dos condiscípulos en la escuela rabínica de Amsterdam, que hablaban con él y trataban de sonsacarle información; siempre según Lucas, estos compañeros de estudio de Spinoza declararon que el filósofo les habría dicho “que no hay nada en la Biblia que induzca a pensar que el alma es inmortal y que Dios es inmaterial”. Se trata de dos aspectos fundamentales, puesto que había en la sinagoga de Amsterdam una importante corriente que atacaba al fariseísmo y reivindicaba la versión saducea que, justamente, niega la inmortalidad del alma. En resumen, estos

dos condiscípulos habrían ido ante los rabinos y habrían acusado a Spinoza de “andar diciendo esas cosas”.

La doctrina de la inmortalidad del alma, probablemente les venía a los judíos amstelodanos del marranismo, impregnados por elementos del cristianismo que, como éste de la inmortalidad, no formarían parte de la verdadera religión judía primitiva. Lo que está en discusión es precisamente cuál es la verdadera religión judía. Efectivamente, el marranismo de los “judíos de voluntad pero sin tradición” contenía elementos cristianos que habían impregnado la Sinagoga, por lo que no estaba tan claro cuáles rabinos aceptaban y cuáles no aceptaban la inmortalidad del alma. Según Lucas, los rabinos citaron a Spinoza para preguntarle si era verdad lo que decían sus condiscípulos: *“Seguidamente, lo conminaron a que les dijera si era culpable. Cuando vieron que lo negaba, sus falsos amigos se adelantaron y declararon descaradamente que lo habían oído burlarse de los judíos como de ‘gente supersticiosa, nacidos y educados en la ignorancia, que no saben lo que es Dios y que no obstante tienen la audacia de llamarse Su pueblo para desprecio de otras naciones’. En cuanto a la Ley, que había sido instituida por un hombre, ciertamente más hábil que ellos en política, pero apenas más informado en física que en teología, que con una onza de sentido común se podía descubrir la impostura [esta idea de Moisés como “impostor” está en toda la tradición libertina], y que había que ser tan estúpido como los hebreos de tiempos de Moisés para hacer caso a un hombre tan orgulloso”*.

Según Lucas, el viejo maestro de Spinoza Saul Leví Morteira -uno de los rabinos más importantes de la comunidad judía amstelodana- se habría encolerizado, y la excomunión se habría debido a su cólera, su saña y sus deseos de venganza. Lucas dice una cosa muy curiosa, al relatar cómo recibió Spinoza, por intermedio de su viejo maestro, la noticia de su excomunión: *“Tan pronto lo supo, se dispuso a la retirada, y muy lejos de asustarse, dijo a quien le trajo la noticia: ‘Enhorabuena. No me fuerza a nada que no hubiera hecho por mí mismo de buen grado, de no haber temido el escándalo. Pero, ya que se lo quiere así, entro con júbilo por el camino que se me ha abierto y con el consuelo de que mi salida será más inocente que la de los primeros hebreos de Egipto, aunque mi subsistencia no está mejor garantizada que la suya’”*.

En verdad, cuesta imaginar que un muchacho de veinticuatro años haya dado gritos de júbilo por su excomunión. La expulsión de la Sinagoga, en el siglo XVII, significaba el aislamiento más extremo, la sanción de un destino de paria. Después, Lucas describe el rito de excomunión al que fue sometido Spinoza. Y su conclusión es que “*los eclesiásticos, cualquiera sea su religión (mahometana, cristiana o judía), son más celosos de su autoridad que de la equidad, de la justicia y de la verdad, y están todos animados por el mismo espíritu de persecución*”. Con lo cual inscribe su narración en la leyenda de que los curas son todos malos, y persiguen a los buenos filósofos que piensan distinto.

El relato de Pierre Bayle, el de Colerus y el de Lucas, constituyen nuestra fuente sobre el episodio de la excomunión de Spinoza –y por supuesto el acta misma del *Herem*. Lo que resulta inconcebible no es tanto la apostasía (que era muy frecuente), como el hecho de que Spinoza saliera de su comunidad sin entrar en ninguna otra. No se trata de un caso de conversión, del pasaje de una religión a otra, de una iglesia a otra (lo que también era muy frecuente), sino de la excomunión de alguien que durante toda su vida permanece “sin iglesia”. La única pertenencia que asume es política –dice de sí mismo ser un ciudadano de Holanda. De hecho, junto a la firma de su obra publicada sobre Descartes, agrega: *Amstelodamensem*, es decir ciudadano de Amsterdam. También en el *Tratado teológico-político*, hace elogios muy explícitos a Holanda y la llama “mi patria”. Aunque quizá tampoco haya aceptado la pertenencia política como esencial. Spinoza es un marrano en doble sentido, alguien que fue expulsado de una comunidad de origen marrano que apenas se estaba estableciendo. Y tal vez haya que leer en Spinoza la conclusión de toda esa experiencia marrana, a la vez que la primera experiencia del judaísmo secular. Spinoza, como dice Yirmiyahu Yovel, es el primer judío secular, un proto-ilustrado que piensa “la humanidad”; que no piensa en términos de “pueblo” ni mucho menos de “pueblo elegido”, sino de una humanidad en la que se deben tratar de esclarecer las causas de la separación entre los hombres.

Spinoza nunca hubiera podido ser lo que hoy llamamos un “judío asimilado”; no era recibido, adonde iba, como un habitante más de Amsterdam. Su condición era la de un expulsado de la Sinagoga, es decir, se lo recibía como un ateo, como un libertino, como un “paria”.

Hay que tener en cuenta que Spinoza estudia durante trece o catorce años en una Sinagoga de Amsterdam, que se llama “El Árbol de la Vida”, donde lee el *Talmud* y la *Torá*, aprende -con Saúl Leví Morteira- el hebreo, y llega a conocer perfectamente las Sagradas Escrituras. Toda su formación es la que en ese momento podía tener un niño o un adolescente judío. La Sinagoga de Amsterdam (constituida en el último decenio del siglo xvi y establecida a partir del segundo decenio del siglo xvii, donde el padre de Spinoza, llegado de Portugal en 1626, había sido un personaje muy influyente) recibía grandes contingentes de judíos sefaraditas que, a consecuencia de largos años de persecución y conversiones, estaban totalmente desarraigados de toda la tradición maimonideana y de la filosofía judía medieval en general. No sabían hebreo y desconocían por completo las pautas más elementales de los rituales y las prácticas del judaísmo.

Si bien el marranismo consistía justamente en tratar de conservar el estudio de la *Torá*, del *Talmud*, y la práctica de los rituales “en el patio trasero”, después de dos o tres generaciones, el conocimiento de la tradición había desaparecido casi por completo. Eran casi todos comerciantes, temerosos de la Inquisición, que recibían con llanto las noticias que todos los días llegaban de los condenados y las hogueras. (Hay que tener esto muy en cuenta, para comenzar a atemperar un poco la “leyenda negra” de la excomunión de Spinoza, y de otras dos que son también muy célebres: las de Uriel da Costa y Juan de Prado).

Entonces, estos judíos “nostálgicos del judaísmo”, que tenían intereses espirituales muy profundos, a la vez que intereses muy concretos en la práctica del comercio, llamarán a rabíes del judaísmo oriental, ashkenazita, para reintroducir a los marranos en el judaísmo. Estas dos tendencias estarán encarnadas en los dos grandes maestros de Spinoza en la Sinagoga: Menasseh ben Israel y Saúl Leví Morteira. El primero, que había nacido en Oporto (Portugal), y que llega a Amsterdam en los primeros años del siglo xvii, era un latinista (no hebraísta) y un humanista muy permeable a las corrientes místicas y mesiánicas que cristalizarán finalmente en el frenesí alucinado de la empresa sabbateísta. El segundo, judío ashkenazita, talmudista ortodoxo, maestro del hebreo -de quien lo aprenderá el

joven Spinoza-, era el guardián máximo de la observancia religiosa en la comunidad de su tiempo.

Hay que señalar aquí un hecho muy importante, que tiene que ver con el lenguaje y su pregnancia: el esfuerzo que hace Morteira por introducir al hebreo a los jóvenes marranos, chocará con una resistencia muy fuerte alojada en la lengua misma; en el idioma español, que era considerado casi como una lengua sagrada por los judíos sefarditas de Amsterdam. La Biblia que ellos leen es la Biblia de Ferrara, que está traducida página por página del hebreo al español. Sus clásicos y sus grandes obras litúrgicas están en español. El español es la lengua por la que hay que pasar para acceder a Dios. La cábala de Abraham Cohen de Herrera, *La puerta del cielo*, era muy importante en Amsterdam en esos años. Por lo tanto, habrá un choque, que será algo más que un choque de lenguas y que tendrá consecuencias de gran envergadura.

Spinoza no ingresa a la escuela para rabinos (a la que se ingresa inmediatamente después de los trece o los catorce años); se dedica a atender el comercio de su padre y a estudiar minuciosamente la Escritura. De allí, pasará a la escuela de Morteira, donde seguirá estudiando el *Talmud*, el hebreo y los textos sagrados. A sus ocho años, y siendo su padre miembro del *mahamad*, ocurre el primer gran escándalo de la Sinagoga de Amsterdam: la excomunión de Uriel da Costa en 1640. Éste, había sido ya excomulgado, se había arrepentido, lo habían vuelto a excomulgar, y en su segundo arrepentimiento fue sometido a una humillación que lo llevará inmediatamente al suicidio. Antes, escribió un libro que se llama *Espejo de una vida humana* (editado hace algunos años en español por Gabriel Albiac), sobre cuya autenticidad hay aún muchas dudas (el texto manuscrito habría sido dejado por Da Costa, en el momento de la decisión final, sobre su mesa; habría sido hallado y hecho circular durante cuarenta o cincuenta años en Holanda por los arminianos hasta su publicación, finalmente, a cargo de esta misma secta calvinista).

Es poco probable que Spinoza haya podido conocer y leer este texto, pero sí pudo haber estado entre los niños que se hallaban en la Sinagoga el día en que se sometió a Uriel da Costa a los castigos corporales que se consideraban necesarios para su readmisión. Y muchos ven en Uriel da Costa, una de las fuentes principales de

la heterodoxia spinozista. El desgarrador episodio se relata en un pasaje del *Exemplar humanae vitae*:

Entré en la Sinagoga, llena de hombres y mujeres que habían venido como para un espectáculo, y, llegado el momento, subí a un estrado que hay en medio de la Sinagoga para los sermones y demás oficios, y allí, con voz clara, leí un escrito, redactado por ellos, en el que se contenía mi confesión: que yo era digno mil veces de la muerte, pues había cometido desde la violación del Sabbath y la no observancia de la ley hasta su misma violación, ya que había disuadido a otros para que no se hicieran judíos, y que, para reparar todo ello, estaba dispuesto a ejecutar sus órdenes y cumplir cuanto me fuera impuesto, prometiendo, por lo demás, no reincidir en semejantes iniquidades y crímenes. Acabada la lectura, bajé del estrado y, acercándoseme el Sumo Sacerdote, me susurró al oído que me apartase hacia un ángulo de la Sinagoga. Así lo hice, y me dijo el portero que me desnudara. Lo hice hasta la cintura, me até entonces un lienzo en torno a la cabeza, me quité los zapatos y extendí los brazos, agarrándome con las manos a una especie de columna. Se acercó el portero y me ató las manos con una cuerda. Acto seguido, llegó un sayón, tomo unas correas y me propinó en la espalda treinta y nueve azotes, según es la tradición: pues, está en la Ley, que no debe excederse el número de cuarenta, y como son hombres muy religiosos y observantes, se cuidan mucho, no vaya a ser que pequen por exceso. Entre azote y azote cantaban salmos. Cuando hubo acabado, me senté en el suelo y llegó el predicador sabio (cuán ridículas son las cosas de los mortales), y me absolvió de la excomunión. Y hete aquí que de nuevo se abrían para mí las puertas del Paraíso, de cuyo umbral y acceso me había sido vetado el paso con férreas cerraduras. Luego tomé mis ropas y me postré en el umbral de la Sinagoga, y el custodio aquel sostenía mi cabeza. Todos lo que salían pasaban sobre mí levantando un pie por encima de la parte inferior de mis piernas; y esto lo hicieron todos, tanto los niños como los ancianos (no hay monos que puedan exhibir actos más absurdos ni gestos más grotescos a los ojos de los hombres), y, acabado todo, cuando ya nadie quedaba, salí de aquel lugar, y una vez que el que me asistía me hubo quitado el polvo (y que nadie venga a decir ahora que no me trataron honorablemente, ya que, si

*bien flagrantemente me golpearon, igualmente luego me compadecían y me acariciaban la testuz), volví a casa*¹².

Es muy improbable que esta biografía sea de puño y letra de Uriel da Costa. Por lo demás, el *Exemplar...* ha sido el documento canónico al que se ha recurrido siempre en toda contienda antijudía. De todas maneras, sea de Uriel o no, este texto adelanta algunas ideas que sirven como antecedentes para entender a Spinoza -que muy probablemente, debido a que su padre era uno de los que tenía a cargo la excomunión de da Costa, haya sido alguno de los niños que pasó su pierna por encima del condenado.

¿Qué motivos tenía da Costa, dadas sus convicciones, para solicitar ser readmitido por la Sinagoga? No era fácil afrontar las consecuencias de una excomunión. Juan de Prado también sale y vuelve a entrar. ¿A dónde podían ir? Quedar excomulgado, en ese momento, significaba una muerte civil, una muerte religiosa, una muerte en vida. Se trataba de una situación absolutamente dramática. Uriel da Costa se pega un tiro, no tolera la humillación. Era un verdadero problema ser excomulgado, y mucho más en un país del que no se era originario (eran portugueses y españoles que a duras penas comprendían algo, si es que lo hacían, de la lengua holandesa). El *Herem* era la sanción extrema, de última instancia. En realidad, había una gran cantidad de sanciones intermedias, que iban desde apartar al caído por un día hasta otras más severas pero no extremas. En caso de que la oveja se considerase descarriada sin retorno, en general, los rabinos, que no querían escándalos, lo que proponían era una pensión a cambio del silencio, un sustento a condición de la autocensura (eso harán con Juan de Prado, entre otros.) Pero Spinoza no acepta el sustento económico, y esa parece ser la principal causa del enojo de Morteira. Acepta, sí, una pensión de los “colegiantes”, de los librepensadores que estaban en Rijnsburg, que por lo general eran ricos (incluso el propio Jarig Jelles, que es uno de los que tal vez sustenta económicamente a Spinoza, dejará un próspero negocio para dedicarse a la filosofía, sin mayor preocupación).

12 Uriel da Costa, *Ejemplo de una vida humana / Exemplar humanae vitae*, edición de Gabriel Albiac, Hipérion, Madrid, 1985, pp. 40-43.

¿Cuáles, entonces, habrían sido los verdaderos motivos de la excomunión de Spinoza? Podemos encontrar una hipótesis plausible en una conferencia que dio Jacob Teicher en la Universidad de Cambridge en los años cincuenta, y que fue publicada en la revista *Davar* por León Dujovne¹³. A mi modo de ver, este texto plantea una de las conjeturas más convincentes. Jacob Teicher encuentra una serie de cartas y documentos, sobre una disputa al parecer feroz entre los rabinos de la comunidad de Amsterdam, que tuvo lugar en la década del treinta (época en que nace Spinoza). En concreto, se trataba de una disputa teológica acerca de si los castigos por pecados graves, como la apostasía o la herejía, después de la muerte eran o no eternos. Problema que divide a la comunidad en dos grupos: los llamados “eternalistas” y los “no eternalistas”. Según parece, la disputa cobró una dimensión tal, que la sometieron al arbitraje del tribunal rabínico de Venecia. A resultas de lo cual, se induce a los “no eternalistas”, cuya cabeza era el rabino Isaac Aboab, a aceptar su derrota. Entre los eternalistas estaban los mismísimos Saúl Leví Morteira y Menasseh ben Israel. Esta discusión, dice Teicher, no está registrada en los anales de la Sinagoga pero Menasseh ben Israel dejará testimonio de la misma en un escrito donde dice que, aparte de estos dos bandos, hay una minoría radical extrema que llega a sostener que Dios, en su infinita misericordia, incluso salvará a los gentiles. Esto, a pesar de todo su humanismo, desorientará profundamente a Menasseh ben Israel. Pero lo que se disputaba no era un asunto meramente teológico, sino teológico-político.

El argumento político de los eternalistas planteaba que si se llegaba a inducir a los judíos a creer que los castigos por pecados graves no eran eternos, se produciría una desmoralización de la comunidad, que tendría efectos desastrosos sobre los marranos que aún quedaban en España y Portugal, ya que, al no contemplar la posibilidad de la salvación o condenación de su alma después de la muerte, no arriesgarían su vida para emigrar y salvarse aunque más no fuera en la eternidad. Por otra parte, si los cristianos llegaban a enterarse de que había una parte de la comunidad judía que opinaba que los

13 Teicher, J., “¿Por qué fue excomulgado Spinoza?”, *Davar*, n° 81, Buenos Aires, 1959, pp. 55-76.

pecados graves no tenían castigos eternos, se lanzarían a decir que los judíos no distinguen entre justo e injusto, bueno y malo o pecador y virtuoso. Este es quizá el motivo más importante por el que esta discusión se mantuvo en el máximo secreto; en el fondo, lo que se temía era la opinión desfavorable de las autoridades amstelodanas, ya que Amsterdam era el único lugar donde a los judíos se les permitía vivir como judíos –el único caso del judaísmo moderno en el que no se produjo una ghattificación. Los judíos debían guardarse de toda heterodoxia, puesto que estaban siendo puestos a prueba por el poder político y religioso.

En 1615, las autoridades holandesas encomiendan nada más y nada menos que a Hugo Grocio la redacción de un documento que reglamentase jurídicamente el establecimiento de los judíos en el país. Y Hugo Grocio presenta, en 1618, el documento que será aprobado en 1619 y que se conoce con el nombre de *Remonstrantie*. Algunos fragmentos de este texto, que era un marco legal conocido a la perfección por toda la comunidad judía de Amsterdam, resultan reveladores de la condición en la que se hallaba la Sinagoga: “*Todos los judíos mayores de edad deben hacer ante el magistrado la siguiente declaración respecto a su fe, especialmente si creen en un Dios único, creador y rector del Universo y origen de todo bien, a quien es obligación honrar, servir y venerar; si Moisés y los profetas han escrito la verdad bajo la inspiración de Dios; y si existe otra vida después de la muerte, en la que el justo será premiado y el pecador, castigado*”.

Poco más adelante se dispone que “*quien enseña, de manera pública o secreta, principios opuestos, será pasible de la pena de muerte o de otros castigos corporales conforme la gravedad del delito*”. Se les está diciendo a los judíos que, si quieren ser judíos, sean ortodoxamente judíos; y que, en caso de desvíos tocantes a las creencias del judaísmo, caerá sobre los heréticos, con todo el peso de la ley, la autoridad política. Esto es inédito. Mientras en toda Europa se persigue a los judíos por el hecho de serlo, en Holanda, la condición para no ser molestados, es que profesen un judaísmo monolítico y cerrado. Como justificación, Grocio alega lo siguiente: “*Entre los judíos, al igual que en otras comunidades religiosas, no es raro encontrar ateos. Un buen gobierno político no debe tolerar al pueblo de los ateos. Es necesario que esos individuos sean separados de los demás*

y castigados sin misericordia si existen pruebas de que hayan cometido un acto propio de ateos [esto, por tanto, era ley, obligación]. Pero si algunos ateos entre los judíos -continúa-, osaran formular vanos principios de una nueva doctrina, o negar la Resurrección de los Muertos, o el Juicio Final, o dudar de que Dios es el creador o que los ángeles son reales, es nuestro deseo que quienes hicieran manifestaciones de esta clase sean castigados con la pena máxima, y de este modo se purgue al pueblo judío de los errores que hayan podido infiltrarse en su seno”¹⁴.

Este documento nos permite comprender que la decisión del tribunal rabínico de Venecia sobre la disputa entre eternalistas y no eternalistas, y los temores de Saúl Leví Morteira y Menasseh ben Israel -que hicieron que la misma se mantuviera en secreto- estaban perfectamente fundados.

Holanda era calvinista. Y ese calvinismo holandés tenía, por un lado, un sentido religioso, de oposición ferviente a la idolatría romana; y por otro lado, un sentido político, de cuño antiespañol y antifrancés. Y, efectivamente, había en Holanda una ortodoxia calvinista, que era la de los sacerdotes “gomaristas” (Gomar era un célebre teólogo calvinista, que propugnaba una obediencia absoluta, tanto al poder terrenal del Príncipe como al espiritual de la Iglesia, por más que la fuente de las dos obediencias fuera la misma, Dios), rodeada de una infinidad de “sectas”, de “cristianos sin iglesia”, que iban no sólo contra la Iglesia Romana, sino también contra la propia Iglesia Protestante, y que se denominaban “arminianos” (Arminio había sido el antagonista de Gomar en Leiden). Los arminianos tenían como ideal una especie de comunismo del trabajo, de sencillez en las costumbres; una concepción de la Biblia no especulativa ni teológica ni filosófica, sino que la concebía como un conjunto de verdades sencillas para regular la conducta en la vida (esto va a pasar directamente a Spinoza). Sin embargo, eran tolerados.

La comunidad judía, en esos años, no sanciona la excomunión por cualquier herejía ni cualquier desvío, sino que, quienes se hacen pasibles de ella, como Uriel da Costa, son exactamente aquellos que están contemplados en el texto de Hugo Grocio como ateos. En efecto, Uriel sostenía que la ley mosaica no enseñaba ni la

¹⁴ Cit por J. Teicher, *op. cit.*

inmortalidad del alma ni la eternidad de los castigos después de la muerte. Por lo cual, a los rabinos no les quedaba otra alternativa más que excomulgarlo, después de haber seguramente fracasado en los intentos disuasivos. Se trataba, en efecto, de una comunidad que estaba buscando establecerse y conseguir al fin un lugar en el mundo. De hecho, se podría decir que, hasta 1940, la comunidad sefaradita de Amsterdam logró su principal cometido: vivir en paz, sin ser molestados, como judíos.

El texto Grocio, entonces, conminaba a la comunidad judía a velar por su ortodoxia, si querían seguir viviendo y seguir siendo tolerados políticamente en Holanda. Pero el hecho es que en el año 1656, cuando excomulgaron a Spinoza, las cosas habían cambiado bastante, por no decir completamente. En 1652, en Holanda se había instaurado la República de la mano del llamado Gran Pensionario, Jan de Witt, amigo de Spinoza, que morirá linchado por el populacho en 1672. En el año 1656, seis meses después de la excomunión de su amigo, este aristócrata partidario de la tolerancia declarará, en cuanto Pensionario -esto es, en cuanto máxima autoridad de Holanda-, por decreto, *que la filosofía es algo enteramente diferente de la teología* –tesis que será la fundamental del *Tratado teológico-político*. Y, al parecer, decretada por Jan de Witt, dejaba automáticamente sin efecto el texto de Grocio. Por más que este decreto haya sido unos meses posterior a las excomuniones de Spinoza y de Prado, las autoridades de la Sinagoga no ignoraban el clima político que se estaba viviendo, mucho más tolerante y abierto.

Por eso, dice Teicher, las excomuniones de Spinoza y de Prado no estaban ordenadas a cumplir con la reglamentación de Grocio (ya abstracta), sino que las autoridades rabínicas obraban lisa y llanamente contra las nuevas autoridades políticas de Holanda. El dilema de la comunidad era si la libre declaración filosófica puede hacerse dentro de la comunidad o no. Y lo que dice este historiador resulta, a mi modo de ver, una hipótesis bastante plausible: en el caso de Uriel da Costa, estaban obligados a excomulgarlo; en los casos de Spinoza y de Prado, no solamente no estaban obligados, sino que además obraron directamente contra el espíritu y la política liberales del gobierno de Holanda.

Sin embargo, hay motivos políticos para estas excomuniones. Precisamente, entre el año 1656 (excomunión de Spinoza) y el año 1657 (excomunión de Prado), se produce en Inglaterra un importantísimo debate, que tiene que ver con el milenarismo, sobre la readmisión de los judíos en la isla. En el momento en que excomulgan a Spinoza, Menasseh ben Israel, su viejo maestro, no estaba en la ciudad de Amsterdam. Estaba en Londres, comisionado por la Sinagoga amstelodana para convencer a Cromwell de que era necesario readmitir a los judíos en Inglaterra. Este asunto de la readmisión de los judíos en Inglaterra, dice Teicher, es la causa de las excomuniones de Baruch Spinoza y de Juan de Prado. Son excomuniones políticas.

¿Cuál era la discusión que había en Inglaterra en ese momento? En relación a este interrogante, resulta pertinente un artículo¹⁵ de Richard Popkin sobre el clima milenarista que había en ese momento, y en el que estaba involucrado de manera central un personaje conmovedor: Sabbatai Zebí, la gran esperanza mesiánica, la gran aventura mesiánica del siglo XVII. ¿Qué fue a decirle Menasseh ben Israel a Cromwell? Que de los acontecimientos previstos para la llegada del Mesías se habían producido todos, menos uno: la dispersión completa de los judíos por la totalidad de los puntos cardinales del globo. Y que el único lugar donde no había judíos era Inglaterra.

Cierto viajero portugués, que había recorrido América, le había contado a Menasseh que, andando por Los Andes, en Sudamérica, más precisamente en Colombia, se había encontrado con una tribu indígena que celebraba un oficio religioso judío. Menasseh se convenció de que aquella tribu era nada más ni nada menos que una de las tribus perdidas de Israel, y en el año 1650 escribió *Esperanza de Israel*¹⁶, que fue traducida al inglés ese mismo año y dedicada por el traductor (que era también milenarista) al Parlamento inglés. Este es un tema político de primera magnitud. Y los casos de Spinoza y de Prado, al revelar el cuidado de la ortodoxia en la comunidad,

15 Popkin, R., “El milenarismo del siglo XVII”, en, Malcolm Bull (comp.), *La teoría del apocalipsis y de los fines del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 133-157.

16 Menasseh ben Israel, *Esperanza de Israel*, edición de Henry Méchoulan y Gérard Nabon, Hiperión, Madrid, 1987.

tienen una directa relación con el intento de lograr la readmisión de los judíos en tanto que judíos en Inglaterra, ya que pretenden mostrar que entre los judíos no hay ateos, ni descarriados, ni heterodoxos, ni herejes. Este delirio milenarista, que estaba en el aire, se concentrará luego en la figura de Sabbatai Zebí, y en otras personalidades muy importantes para Spinoza, como se verá por una carta que éste recibe precisamente sobre este tema.

Entonces: por una parte, efectivamente, la Sinagoga amstelodana y su comité de rabinos, estaban en una situación de precariedad tal, que no se podían permitir en su seno la tolerancia de una herejía; por otra parte, este asunto político con Inglaterra, también inhibía la tolerancia del libre pensamiento o de la filosofía al lado de la religión. Igualmente, a mi modo de ver, el tema de la excomunión de Spinoza sigue siendo un misterio. Poco después de que se excomulga a Juan de Prado, Jan de Witt prohibirá a la Sinagoga excomulgar a nadie más. Y de hecho, después de 1657, no habrá más excomuniones.

Hay una tesis contemporánea nuestra que niega la validez de las excomuniones de Uriel da Costa, Spinoza y Juan de Prado, alegando que la Sinagoga judía estaba bajo presión política, y que, como universalmente se acepta que ningún acto realizado bajo presión tiene validez legal, esas excomuniones no la tienen. Es como si no hubieran existido. Es una tesis que en la Argentina, sostuvo Salvador Kibrick en un libro colectivo de homenaje a Spinoza editado por el Museo Judío de Buenos Aires en 1977.¹⁷ Ahora, si Teicher tiene razón, en los casos de Spinoza y de Prado, no hubo presión política alguna, sino más bien una decisión autónoma muy clara por parte de las autoridades rabínicas.

Existe también una conjetura muy curiosa de Richard Popkin. Historiador de la filosofía, autor de una célebre *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, escribió un artículo intitulado “Otro Spinoza”¹⁸, donde estudia la relación de Spinoza con los misioneros

17 Kibrick, S., “Ante el tribunal de la posteridad”, en AA.VV., *Homenaje a Baruch Spinoza con motivo del tricentenario de su muerte*, Museo Judío, Buenos Aires, 1977, pp. 9-25.

18 Popkin, R., “Un autre Spinoza”, en *Archives de philosophie*, n° 48, 1985, pp. 37-57.

cuáqueros ingleses que se hallaban en Amsterdam, en medio de toda esa efervescencia religiosa y milenarista. A partir de un conjunto de documentos de la época, Popkin deduce que Spinoza habría traducido, del holandés al hebreo, un texto de quien era por entonces la más importante figura entre los cuáqueros ingleses: Margaret Fell. Spinoza no sabía inglés; sabía italiano, español, portugués, latín, hebreo y alemán. Por lo que se supone que había una traducción del inglés al holandés, y que de ésta habría traducido Spinoza este texto –que buscaba la conversión de los judíos- al hebreo. Popkin hace una serie de contrastaciones entre el texto de Margaret Fell y el *Tratado teológico-político*, a partir de la cual concluye que habría muy sugestivas superposiciones entre ciertos pasajes. Según Popkin, Spinoza habría adoptado algunas de las opiniones de los cuáqueros, como por ejemplo la necesidad de conocimiento interior de Moisés, el Jesús de los profetas, el acento puesto sobre el Espíritu Santo, etc. En base a esta traducción, que Popkin dice que es “la primera publicación de Spinoza”, se nos introduce en todo un mundo de conjeturas que mostraría la existencia de “otro” Spinoza, desconocido, a la manera en que se habla de dos Leibniz (un Leibniz exotérico, el filósofo racionalista que todos conocen; y otro Leibniz, esotérico, secreto, místico, vinculado a los Rosacruces, muy poco conocido, del que muy poco se sabe, pero muy importante).

Entonces, Popkin dice que Spinoza no es, como se cree, tan sólo un filósofo racionalista, cartesiano, de espíritu geométrico, sino que habría sido un seguidor secreto de Sabbatai Zebí, que vivió en el mundo alucinado del milenarismo y que, a través de un inglés llamado Serrarius (llegado de Leiden a Amsterdam, el cual habría vivido con el filósofo a fines de la década del cincuenta), que iba y venía entre Inglaterra y Holanda, mantenía contactos con miembros de la *Royal Society*, cuyo secretario era Oldenburg, y a la que pertenecía, por ejemplo, Robert Boyle. Popkin sostiene, por lo tanto, que Spinoza no sería tanto un “marrano de la razón” (según la conocida tesis del estudioso judío Yirmiyahu Yovel¹⁹), sino que más bien el elemento marrano que efectivamente poseía, el doble juego

19 Yovel Y., *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Muchnik, Madrid, 1995.

de lenguaje que efectivamente jugaba, era el ocultamiento, tras esa mascarada racionalista y geométrica, de un elemento místico.

La correspondencia de Spinoza es una fuente invaluable, no sólo para comprender su vida, sino también su filosofía. Y de hecho, la carta que abre el *Epistolario* es una carta de Henry Oldenburg –que, al igual que Robert Boyle, tenía simpatías milenaristas-, con quien mantuvo una muy prolongada correspondencia, a lo largo de muchos años. El 8 de diciembre de 1665, Oldenburg le escribe a Spinoza una carta donde, luego de toda una serie de disquisiciones filosóficas, y ya preludiando el saludo final, dice: “*Paso ahora a la política. Aquí está en boca de todos el rumor de que los israelitas, en la diáspora después de más de dos mil años, regresan finalmente a su patria. En este país pocos lo creen, pero muchos lo desean. Usted indicará a su amigo [se presume que este “amigo” es Serrarius] qué oye sobre esto y cuál es su opinión* [es importante tener en cuenta que el milenio sabbataísta debía cumplirse en 1666. Esta carta es de diciembre de 1665]. *Por lo que a mí respecta, cuando semejantes noticias no son enviadas por escrito por hombres fidedignos de la ciudad de Constantinopla, que es la más interesada en este asunto, no les puedo dar crédito. Me gustaría mucho saber qué han oído de esto los judíos de Amsterdam y cómo han reaccionado ante tal noticia, pues, de ser exacta, me parece que provocaría una catástrofe de todas las cosas en el mundo*”²⁰. Lo curioso es que, después de esta carta, Spinoza interrumpirá abruptamente -hasta el año 1675, una década más tarde y casi al final de su vida- la correspondencia más antigua e intensa que había tenido hasta ese momento. Popkin, obviamente, confiere la mayor importancia a esta prolongada y misteriosa reticencia.

Existen varias perspectivas muy diferentes sobre el origen de la herejía de Spinoza. La primera, de una editora francesa de la obra spinoziana, Madeleine Francès -y otros muchos intérpretes-, sostiene que la principal fuente de lo que se llama “spinozismo” es un personaje holandés muy curioso, de nombre Francis van den Enden. Éste se instala en los años cincuenta en Amsterdam y abre una escuela

20 Spinoza, *Correspondencia*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, pp. 243-244.

de latín, donde Spinoza aprenderá ese idioma. Dicho sea de paso, al taller de Van den Enden concurría también Rembrandt, que vivía en el barrio judío y con quien tal vez Spinoza -que siempre vivía en casas de pintores- haya tenido algún contacto. Van den Enden era un personaje curioso porque, para enseñar el latín, hacía lecturas y preparaba representaciones de obras de teatro de clásicos romanos como Terencio, Salustio, Plauto, etc. Se sabe que había un teatro donde los alumnos de Van den Enden representaban estas obras, y se especula que fue a la salida de una representación cuando Spinoza fue víctima de un intento de homicidio que lo confirmará dramáticamente en su lema: *caute* –Deleuze apunta con razón que si bien no es infrecuente que un filósofo acabe condenado, es más raro que su vida filosófica comience con una excomunión y un intento de asesinato.

Lo cierto es que, en la casa de Van den Enden, Spinoza bien pudo leer a Hobbes, Maquiavelo, Gassendi, el epicureísmo romano, el *De rerum natura* de Lucrecio, y otras obras denostadas por la ortodoxia religiosa y filosófica. Entonces, algunos historiadores dicen que lo que se conoce como spinozismo nace y se forja en la casa de este extraño personaje, que luego abandonará los Países Bajos, para acabar también de una manera trágica: ajusticiado en la Bastilla por atentar contra el rey de Francia.

A principios de 1970, en la Biblioteca Nacional de París, dos historiadores del spinozismo descubrieron los escritos políticos de Van den Enden, donde, entre otras, al parecer se encuentran las ideas del radicalismo democrático, de la libertad de pensamiento, de la identidad entre Dios y naturaleza, de la separación entre filosofía y teología, de la subordinación de la Iglesia al Estado; en fin, los grandes temas del spinozismo político²¹.

Como resulta de todo este material, hay una disputa historiográfica muy intensa, entre quienes piensan a Spinoza como un filósofo judío y quienes le atribuyen una ruptura absoluta con el judaísmo (como Madelaine Francès).

21 Bedjaï, M., “Franciscus van den Enden. Maître spirituel de Spinoza”, en *Revue de l'Histoire des Religions*, n° 207, 1990, pp. 289-311; Klever, W., “A New Source of Spinozism: Franciscus van del Enden”, *Journal of History of Philosophy*, n° 29, 1991, pp. 613-633.

Los más radicales de los autores “judíos” -según la primera perspectiva-, sostienen que el Dios de Spinoza es, en esencia, el Dios de Maimónides. Hay, por ejemplo, un estudioso español llamado Miquel Beltrán, que escribió un libro sobre Spinoza y la filosofía judía medieval, donde lleva como nadie al extremo la tesis de que no hay nada en la filosofía de Spinoza que no sea judío, y que todas sus presuntas rupturas con el judaísmo no son en realidad sino sus propias lecturas de Maimónides y sobre todo de Hasdai Crescas. También Henry A. Wolfson, autor de un libro clásico de la historiografía spinozista²², sostiene que las fuentes, para analizar la ruptura de Spinoza con la tradición, son los autores judíos del medioevo. Y Révah, afirma que el spinozismo y el fenómeno de la excomunión se explican por un solo nombre propio: Juan de Prado²³.

Juan de Prado era un médico español, nacido en Alcalá de Henares, que llegó a Amsterdam en 1655. Se sabe que, en ese año, Spinoza y De Prado tuvieron un contacto muy intenso; que de Prado opinaba lo mismo que Da Costa antes, y que además participaba de la idea de que no había un Dios trascendente, sino que Dios y la naturaleza eran la misma cosa. Entonces, según Révah, será este Juan de Prado quien inicia al joven Baruch en el camino del mal. Lo asombroso es que resulte suficiente un año para producir tamaño desvío. El mismo año en que excomulgaron a Spinoza le hicieron un llamado de atención a Juan de Prado, quien sería a su vez excomulgado al año siguiente. De Prado niega que el pueblo judío sea el pueblo elegido, rechaza la fe en la revelación y afirma, como lo hiciera antes el primer heterodoxo amstelodano, Abraham Ferrer, que la filosofía estaba por encima de la cábala y el *Talmud*. En el acta de excomunión de Juan de Prado, se dice, al final, que se lo excomulga, entre otras cosas, *por reincidir en sus malas y falsas opiniones contra la ley divina, descarriando así a algunos jóvenes estudiosos*. Algunos conjeturan que uno de esos jóvenes estudiosos era Baruch Spinoza²⁴.

22 Wolfson, H., *The philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge, 1934.

23 Révah, I., *Spinoza et Juan de Prado*, Études juives I, Paris, 1959.

24 Esta tesis clásica de “Juan de Prado corruptor de Spinoza”, ha sido relativizada por investigaciones de Joseph Kaplan (*From Christianity to Judaism. The story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford University Press, 1989), Yirmiah Yovel (cfr. *Spi-*

Por otra parte, hay elementos de la filosofía de Crescas, más precisamente de su ontología, que efectivamente están en la filosofía de Spinoza. Así como su oposición al ideal ascético (muy claro por ejemplo en el escolio de la proposición 45 de la parte iv de la *Ética*²⁵), puede perfectamente superponerse con este texto de Maímónides: “*El virtuoso que sigue su inclinación y su disposición espiritual en sus actos, y que saca provecho del placer y del deseo, es mejor que el abstemio que anhela y que ansía realizar malas acciones, pero lucha contra esta locura, actúa contra sus impulsos, su sensualidad y sus tendencias espirituales, y hace el bien aunque le resulte difícil. Los necios atormentan sus cuerpos de todos los modos posibles, y piensan que han hecho algo virtuoso y bueno, y que se acercan más a Dios con ello, como si Dios fuese enemigo del cuerpo y lo quisiese destruir y aniquilar. No caen en la cuenta de que estas acciones son malas en sí*”. Esta página es muy similar a la crítica spinozista del tormento y el sacrificio, que probablemente haya encontrado allí su inspiración.

En cuanto a Crescas, básicamente, lo que afirma es que Dios es materia. Spinoza, por su parte, va a decir que uno de los atributos de Dios es la Extensión, lo que quiere decir que forma parte de la esencia misma de Dios. Por lo tanto, es plausible que algunas de estas ideas, que aparecen en el siglo xvii como escandalosas, hayan estado ya, aunque ocluidas, en la tradición medieval judía.

Luego -tercera perspectiva acerca del origen de la herejía spinozista-, en el ensayo sobre el milenarismo del siglo xvii al que referimos

noza and other heretics, Princeton University Press, 1989) y fue recientemente invertida por un estudio de Wim Klever (“Spinoza ‘corruptor’ de Prado o la teoría de Gebhardt y Révah invertida”, en A. Domínguez -comp.-, *Spinoza y España*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 217-227), quien sostiene una influencia intelectual de Spinoza sobre Prado a partir de un análisis textual de la *Epístola inactiva* de Orobio de Castro, y adjudica a Francis van den Enden el origen de la herejía spinozista.

25 Allí escribe Spinoza: “...sólo una torva y triste superstición, puede prohibir el deleite... Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente. Muy al contrario, cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina. Así pues, servirse de las cosas y deleitarse con ellas en cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio”.

antes, dice Popkin que hay un personaje, Isaac La Peyrère, que escribió un libro muy raro, cuyo título es *Los preadamitas*, donde sostiene, entre otras cosas, que hubo hombres antes de Adán; que el relato de la Escritura afirma, en realidad, que Adán no es el primer hombre sino el primer judío; que el diluvio fue un hecho local de Palestina, etc. Para sostener estas tesis, La Peyrère había hecho un estudio de las Sagradas Escrituras que anticipará en muchos puntos al que hará después Spinoza en el *Tratado teológico-político*. En la biblioteca de Spinoza, de hecho, se encontró una edición de *Los preadamitas* de Isaac La Peyrère. Quien además, como buen milenarista, estaba en Londres, en el mismo momento en que Menasseh ben Israel intentaba convencer a Cromwell de que readmitiera a los judíos en Inglaterra (episodio en el que también estuvo involucrada la reina Cristina de Suecia, célebre anfitriona de Descartes y otros filósofos cortesanos. El pobre Spinoza nunca era invitado a las cortes, donde además no hubiera aceptado ir).

Según Popkin, Isaac La Peyrère es una fuente de gran importancia para comprender la ruptura spinoziana en la manera de leer e interpretar la Biblia. La Peyrère creía que en el plan divino había un pueblo que iba a conducir a los otros a la redención, que no era ni el cristiano ni el judío, sino el de los judíos conversos, es decir, los marranos. La idea de “la conversión de los judíos” de Amsterdam tenía que ver, precisamente, con la necesidad de este paso fundamental para la consecución del milenio. Es muy probable que Spinoza haya conocido a este intenso personaje.

La disputa acerca las principales fuentes de Spinoza, no concierne sólo al carácter judío o antijudío de su pensamiento, se extiende también a la procedencia de algunos conceptos claves de su filosofía. Por ejemplo: hay una expresión muy desconcertante, muy extraña, que cierra la *Ética* y que ha traído muchas dificultades a los investigadores de la filosofía de Spinoza. Es la idea de “amor intelectual de Dios” –donde el genitivo es objetivo, como lo entiende Borges cuando escribe: “*El más pródigo amor le fue otorgado, el amor que no espera ser amado*”. En una parte de la *Ética*, dice Spinoza que amamos a Dios intelectualmente, pero que es absurdo esperar que Dios nos ame; porque no es un Dios-persona, no es un “alguien” que

pueda amar. El amor intelectual de Dios es un amor de las cosas, amor del mundo. Más conocemos a Dios mientras más conocemos las cosas. El tercer género de conocimiento es la forma más elevada del conocimiento de Dios, es decir, del mundo, es decir, de la naturaleza. No es un conocimiento por especies ni universal, sino un conocimiento de las cosas singulares. No son dos cosas distintas el amor y la inteligencia. No es que se ama a Dios porque se lo conoce, ni que se lo conoce porque se lo ama. Sino que hay una inteligencia amante y un amor intelectual. Y ese es para Spinoza el punto de llegada de la *Ética*, lo más alto a lo que podemos acceder.

Ahora bien, ¿de dónde toma Spinoza esa expresión, *amor Dei intellectuallis*? Esta fórmula, como fórmula, está, en italiano, en los *Diálogos de amor* de León Hebreo (filósofo del Renacimiento conocido también como Abrabanel); se dice que también está en Maímónides; y los investigadores que hallaron los escritos políticos de Van den Enden (publicados recientemente), dicen que también allí, en holandés, se la puede encontrar.

Entonces, ¿de qué cúmulo de fuentes es Spinoza una caja de resonancias? Todos estos antecedentes, lejos de excluirse mutuamente, se conjugan; podríamos decir que “se componen entre sí”. La tradición judía medieval, Uriel da Costa, Van den Enden, La Peyrère, Juan de Prado, son el trasfondo que tiene esta anomalía —una “anomalía salvaje”, dirá Toni Negri.

A diferencia de Descartes, de Bacon, de Hobbes, que conciben a la filosofía como un instrumento de dominación del mundo —y a los que ha leído intensamente—, Spinoza es un filósofo “antiguo”. Como los platónicos y los aristotélicos, como los estoicos y los epicúreos, como los escépticos y los cristianos, como los cínicos, Spinoza concibe a la filosofía como ética y a la ética como arte de vivir. Es este el sentido último del libro que no por azar se llama *Ética*, aunque comience por Dios.

¿Se podría reescribir la *Ética* prescindiendo de la palabra “Dios”?

Hay un problema de lenguaje que es central para entender a Spinoza. Una política del lenguaje. ¿Qué significa decir *Deus sive natura*? Esa partícula, *sive*, es el dispositivo, la máquina de guerra de Spinoza para usar los términos clásicos, resignificarlos y destruir

la acepción anterior. Usa las palabras “Dios”, “gloria”, “salvación”, pero las usa en un sentido desesperante. Desesperante para quienes lo leen, sobre todo en su momento. Desesperante porque hay que tomarse un recaudo para leerlo, porque está todo el tiempo queriendo decir otra cosa, una cosa nueva. ¿Qué significa que la naturaleza es Dios, qué significa que no hay un Dios personal es decir con una voluntad y un entendimiento, que cree el mundo, que salve, que castigue y premie, que garantice la inmortalidad? Quien cree semejantes cosas es, en términos clásicos, lo que llamaríamos un “ateo”.

Pero Spinoza niega con todas sus fuerzas ser un ateo. Nunca pierde tanto la calma como cuando lo acusan de ateísmo. Es que para él el ateísmo no es tanto un concepto teórico ni una opinión como una manera de vivir orientada a la consecución de riquezas y de honores, cosas que nunca le interesaron a Spinoza, quien prefirió vivir y morir pobre y alejado de toda la maquinaria de reconocimientos y prestigios simbólicos que otorgan los cargos públicos, los puestos universitarios, etc.

A mi entender, Spinoza no se concebía como un ateo, ni fue un místico oculto y un seguidor milenarista de Sabbatai Zebí, como propone Popkin. Creo que Spinoza quiso siempre, simplemente, ser un holandés, un ciudadano, un filósofo universalista que deseaba la vida racional de los hombres, el final de las guerras, del odio racial, del odio religioso y del desprecio por los que son diferentes. Era ésta la principal motivación de su pensamiento y no la presunta llegada del Mesías.

II. UN DIOS QUE NO ES UN DIOS

En los últimos años de su vida, después de que Spinoza escribió el *Tratado teológico-político*, aparecen una gran cantidad de libros que se proponen refutar esta obra. Spinoza poseía en su biblioteca algunos de estos libros, que él mismo había comprado. Incluso comentaba su contenido en la correspondencia que mantenía con sus amigos. Durante todo el siglo XVIII, en las universidades europeas se consideraba de buen tono concluir una buena carrera de filosofía con un *Anti-Spinoza*, con un *Contra Spinoza* o con un *Tratado donde se demuestran los errores monstruosos de Benito de Spinoza...*, en fin, títulos como esos hay muchos; y se trata ciertamente de obras muy menores. Esta tradición, o moda, de los *Anti-Spinoza* - así como antes lo había sido la de los *Anti-Maquiavelo*- estaba muy arraigada y era muy común. Positivamente, en cambio, la filosofía de Spinoza circula, de manera bastante salvaje en un principio, en círculos libertinos y entre grupos calvinistas heterodoxos. También de aquí surge una copiosa literatura anónima: el famoso y múltiple *Tratado de los tres impostores*, una proliferación de panfletos militantes contra las religiones constituidas que abrevan sobre todo en el pensamiento de Spinoza y, en menor medida, en el de Maquiavelo, Vanini, Pomponazzi, Hobbes, Naudé, Charron y otros autores malditos de la primera modernidad.

Durante la vida de Spinoza, la *Ética* circuló entre sus amigos, bajo la divisa que imprimía en lacre en todas sus cartas: *caute*. Muchos han visto, en este lema de prudencia, en este ocultamiento, en este uso de la máscara, un elemento marrano. Efectivamente, ese elemento existe, pero no es toda la explicación de este asunto. Si tomamos en cuenta que exactamente lo mismo ocurría con Descartes, Hobbes y Galileo -quienes no provenían de la cultura marrana-, tenemos que concluir que el siglo XVII no era un siglo en el que se pudiera decir alegremente cualquier cosa; la libertad de pensamiento

es la gran conquista de la época –y el *Tratado teológico-político* será el manifiesto más acabado en favor de esa libertad. La filosofía requería de cuidado, y, en general, los filósofos del *Settecento* no buscaban la confrontación, buscaban simplemente pensar en paz. Habrá que esperar hasta Voltaire, los enciclopedistas y en general el radicalismo filosófico del siglo XVIII, para encontrarse con ese espíritu agresivo, mordaz y desenvuelto que animará la pluma de los *philosophes* contra los poderes establecidos.

Pero el ánimo del siglo XVII era otro y la *Ética* se difundía muy restringidamente. Cuando uno de los amigos de su círculo, que estaba ocasionalmente en Alemania, le preguntó a Spinoza si podía enseñarle el manuscrito de la *Ética* a Leibniz –quien había visitado a Spinoza al menos una vez en La Haya, y había mantenido correspondencia con él–, Spinoza le pide a su amigo que, por favor, no se lo muestre, porque cree recordar a Leibniz y no le había caído nada bien o le había despertado alguna sospecha. Efectivamente, a la luz de documentos que hoy se conocen, se puede ver que Leibniz había escrito que las opiniones de Spinoza eran “ridículas”; que el *TTP* era “un libro altamente pernicioso” y un escrito “insoportablemente insolente”, etc. Los filósofos más arriesgados para su tiempo –como los profesores cartesianos– buscaban explicitar de todas las maneras su rechazo de la filosofía de Spinoza para de este modo evitar la acusación de “spinozismo”. Y si Leibniz estaba tan interesado en la *Ética*, era tal vez porque su propio sistema estaba al borde del panteísmo, y porque veía en Spinoza el extremo del cual él quería precaverse a toda costa.

Se sabe que la filosofía de Spinoza tendrá gran relevancia en la Revolución Francesa. Hay un trabajo de Paul Vernière, *Spinoza y el pensamiento francés antes de la Revolución*²⁶, en el que se muestra cómo, desde una situación política, no académica, a media voz y a veces deformado, este pensamiento se adaptará al territorio del combate como fuente del Partido de la Libertad, como inspiración de un radicalismo republicano. El primer uso del pensamiento spinozista fue un uso militante. Salvo esta circulación política de Spinoza como

26 Vernière, P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Slatkine, Genève-Paris, 1979.

arma de guerra, su obra no tendrá -a excepción de algunos materialistas franceses, como Helvetius y La Mettrie- una recepción propiamente filosófica, sino hasta finales del siglo XVIII, cuando en Alemania se produzca la disputa en torno al panteísmo (*Streit der Panteismus*), que tendrá como principales contendientes a Jacobi, Mendelssohn y Lessing. Aquí se produce el renacimiento filosófico de Spinoza. Todo surge de la publicación del libro de Jacobi *Cartas sobre Spinoza* (que contiene un conjunto de cartas Mendelssohn). Este término, “panteísmo”, es un neologismo acuñado por John Toland²⁷ a comienzos del siglo XVIII, precisamente para designar el sistema de Spinoza. Y la discusión en torno al panteísmo es una discusión que tiene que ver también con la relación entre razón y fe.

Básicamente, Jacobi dirá que no hay filosofía superior a la de Spinoza, que no se puede ir más allá con la razón, y que la filosofía spinozista conduce al panteísmo, es decir, al ateísmo (panteísmo y ateísmo son, para Jacobi, sinónimos). Por lo tanto, concluirá Jacobi, es necesario abandonar la filosofía -que nos conduce ineluctablemente al ateísmo-, en favor de la fe, único camino para llegar a Dios. Cuenta Jacobi que poco tiempo antes de la muerte de Lessing, fue a visitarlo y que allí, en casa del viejo ya moribundo, tuvieron una conversación sobre Spinoza. Lessing habría confesado que se había vuelto spinozista, que no había otra filosofía que la de Spinoza, que después de haber conocido a Spinoza no se podía pensar de otra manera, etc. A la muerte de Lessing, Jacobi, que había registrado todas las conversaciones con su maestro, se decide a publicarlas. Esa publicación, que desencadena la disputa, provocará la indignación de Mendelssohn, quien negaba la posibilidad de un spinozismo de

27 El filósofo irlandés John Toland (1676-1722) habría sido el primero en utilizar el vocablo “panteísta”, al menos en lengua inglesa (*pantheist*) [la visión del mundo panteísta se postula particularmente en *Letters to Serena* (1704) y en *Pantheisticon* (1720)], aunque es posible rastrearlo también en el diálogo de Giulio Cesare Vanini (1585-1619) llamado *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis liber quattor* (1616) [hay una versión española del capítulo IV de esta obra, *Sobre los maravillosos secretos de la naturaleza, reina y diosa de los mortales*, versión de Fernando Bahr, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2007], donde su autor -que moriría condenado a la hoguera en Toulouse- postula la defensa de un naturalismo radical que identifica a Dios con la Naturaleza, niega la inmortalidad del alma, el libre albedrío y la Providencia.

Lessing, ya que -según sostenía- era evidente que se trataba de una teoría filosófica y moralmente equivocada, que no toda filosofía era spinozismo y que, por tanto, no toda filosofía conducía al ateísmo, etc. Esto es lo que se conoce como “la disputa en torno al panteísmo”: la discusión entre Jacobi y Mendelssohn (la correspondencia entre 1783 y 1785) en torno al spinozismo -o presunto spinozismo- del viejo Lessing, en el fondo una discusión sobre la razón y la fe.

Luego, intervienen en ella algunos de los más grandes espíritus de la cultura alemana del siglo XVIII, como Herder, Goethe, Schleiermacher, Novalis. Ahí se inicia todo un movimiento que dará lugar a lo que se conoce como la primer *Spinoza-Renaissance*, y en el centro de este movimiento aparecen los nombres de quienes serán los máximos exponentes del idealismo alemán: Fichte, Schelling y Hegel.

En el marco de ese renacimiento filosófico se revertirá la imagen que hasta ese momento había circulado de Spinoza como “ateo maldito” y “epicúreo”, al punto de que Novalis lo retratará como un místico, como un santo, como un “filósofo ebrio de Dios”. En el capítulo sobre Spinoza de su *Introducción a la historia de la filosofía*, Hegel dirá: *No hay alternativa: o se es spinozista o se renuncia a la filosofía*. En este momento se constituye al spinozismo como elemento central de la historia de la filosofía. En la década del setenta, Alexandre Matheron, el gran spinozista francés, publica unos cuadernos del joven Marx, quien, siendo estudiante de Derecho, había leído y traducido párrafos enteros del *Tratado teológico-político*. Tanto Marx como Feuerbach, al igual que Schopenhauer, habían sido lectores intensos de Spinoza. Por tanto, podemos ver que en el siglo XIX hay una presencia importante del spinozismo, como sistema, en la gran filosofía. Y ya en el siglo XX, a partir de la década del sesenta, comenzará con Althusser un estudio crítico de la obra spinoziana que se centrará sobre todo en el Spinoza político y en su importancia en particular para la cultura filosófica y política de izquierda. A partir de allí, muchos intelectuales de la tradición marxista, como Etienne Balibar, Pierre Macherey o Toni Negri, pensarán a Marx a la luz de la filosofía spinoziana, y viceversa.

El título completo de la *Ética* de Spinoza es *Ética demostrada según el orden geométrico*. ¿Cómo es posible demostrar una ética según un modo geométrico? Spinoza está complicando, aquí, dos cosas que en la tradición filosófica no habían tenido nada que ver entre sí. Porque la ética, entiéndase como se entienda (como hábito, como morada, como costumbre, como arte de vivir, como conjunto de preceptos para orientar la acción, etc.), pertenece a lo que Aristóteles llama “filosofía práctica”, y la filosofía práctica no tiene nada que ver con la geometría, presenta una naturaleza diferente de la teoría en general. La filosofía práctica se concibe por la tradición -aristotélica en particular- como un conjunto de proposiciones que son solamente probables y que tienen mucho de retórica, no como silogismos exhaustivos que parten de la verdad y llegan a la verdad.

El terreno de la llamada filosofía práctica en un sentido clásico, de la ética y de la política, de los asuntos humanos, no se deja aprehender científicamente. Nada que tenga que ver con los seres humanos se puede demostrar geométricamente, porque -sostenía el viejo Aristóteles- los seres humanos son libres y el mundo de los seres humanos es un mundo contingente, es decir, no necesario. Contingente porque lo que hacen los hombres puede ser o no ser, porque puede ser de un modo o ser de otro modo. Por lo tanto, el intento de demostrar una ética de manera geométrica parecería filosóficamente inadmisibile. Ahora bien, lo que hay que tener en cuenta es que el primero que, de alguna manera, descalifica toda la tradición de la filosofía práctica, es un contemporáneo a quien Spinoza ha leído muy bien: Thomas Hobbes.

Hobbes intenta pensar una *ciencia civil* en sentido estricto. Esta ciencia se orienta a impedir la guerra, a evitar el conflicto, a mantener el orden (Hobbes fue contemporáneo de la guerra civil inglesa). Como toda ciencia, debe partir de premisas absolutamente claras e incontrastables. Y para Hobbes, la culpa de la guerra la tienen los aristotélicos y los escolásticos que se la pasan discutiendo sobre todas las cosas sin llegar a conclusión ninguna: sobre cosas que pueden ser o no ser, que pueden ser de un modo o de otro, etc. Para Hobbes hay una relación de proporcionalidad directa entre imprecisión teórica y anarquía práctica. Por lo tanto, dirá más o menos, si queremos evitar la anarquía, si queremos evitar el conflicto y la guerra, debemos

hacernos de una ciencia civil, que no es más vieja, lamentablemente, que mi libro *Del ciudadano*. Todo lo pensado antes, por la tradición, es inservible para forjar el saber necesario capaz de intervenir de manera eficaz en los conflictos humanos. Esto es muy moderno. Si leemos el *Tratado de las pasiones* de Descartes (que durante mucho tiempo fue considerado como su obra más importante), nos encontramos con la misma fórmula: “todo lo que se ha dicho hasta mí, respecto de las pasiones, no tiene ninguna importancia”. Este es el temple moderno: “lo pensado hasta ahora es la historia del error”, “con este libro sale a la luz la verdad”, etc. Hasta que llegamos a Hegel; aquí, la historia de la filosofía coincide con la filosofía, y deja por tanto de ser considerada como la historia del error; los pasados sistemas no son arbitrarios, ni contingentes, ni meramente contrapuestos, sino momentos -necesarios y complementarios- de la verdad.

Pero, hasta que no haya una filosofía de la historia y una historia de la filosofía *à la Hegel*, todo comenzará siempre desde cero, *tabula rasa*, al emanciparse la razón de las cosas que le son exteriores y -con la incorporación a la filosofía del método matemático- poner sobre bases claras y distintas principios que aspiran a ser inobjetables para el pensamiento. Hobbes intentará hacer esto en política, y anulará la filosofía práctica al negar, precisamente, la distinción entre teoría y práctica, entre el mundo de la naturaleza y el mundo de los hombres. El mundo de los hombres, al no ser ya distinto del mundo natural (como dice Spinoza, no es “un imperio dentro de otro imperio”), deberá ser pensado, al igual que éste, de manera teórica, científica, con las mismas herramientas proporcionadas por la razón. Con esa transformación filosófica de fondo, una *Ética demostrada según el orden geométrico* deja de parecer una contradicción en los términos

La primera parte de la *Ética* versa sobre Dios. Entonces, ¿Por qué *Ética* y no *Teología*?

Spinoza estudia matemáticas, discute con científicos representantes de la *Royal Society* de Londres, se interesa por la óptica, discute con Huygens, y lee a Euclides. Los *Elementos* son la fuente de procedencia del modo geométrico de demostración de la *Ética*, además de ser un libro fundamental para toda la filosofía del siglo

xvii, un modelo de pensamiento para Galileo, Descartes y Hobbes –quien, según su propio testimonio, habría sido despertado por esta obra de su sueño escolástico.

Se trata entonces de trasladar a la filosofía el método axiomático-deductivo, la búsqueda de la consistencia lógica. Los principios son axiomas y definiciones. Un axioma es una proposición autoevidente, que no necesita de otra para ser demostrada; aquello a partir de lo cual se inicia un razonamiento. Se sigue por definiciones, proposiciones, corolarios y escolios. “Escolio” significa “comentario”. Los escolios se usaban, en algunos tratados, para comentar algún concepto presuntamente oscuro que había en las proposiciones. Entonces: axiomas, definiciones, proposiciones, corolarios, escolios, lemas, capítulos, prefacios, apéndices. Esta es la rigurosa organización de la *Ética*, que consta de cinco partes como el *Pentateuco*.

Se ha especulado mucho acerca de si es esencial o no el método geométrico a la *Ética*, si la *Ética* se puede decir de otro modo que como se dice. De hecho, el *Tratado Breve* expone esencialmente lo mismo bajo una forma no geométrica. Pero el libro, la *Ética* como libro, es una obra de arte. Deleuze dice: “es un autómata espiritual”, como si fuera una cosa que está pensando, que pone sus propios supuestos, los lleva hasta el extremo, y piensa, sobre todo piensa. Cosa en funcionamiento, pensamiento en acto, este libro goza de una singularidad que hace insoslayable, para su comprensión, el modo geométrico. No se puede desdoblarse contenido y forma, por más que se pueda explicar a Spinoza de otra manera.

De las cinco partes de la *Ética*, la primera trata de Dios, la segunda, del origen del alma (la palabra que usa Spinoza es casi siempre *Mens*, es decir “mente”, y con esta palabra está tratando de tomar distancia de toda la connotación religiosa que tiene la palabra “alma”); la tercera, de las pasiones (temática absolutamente central para la filosofía del siglo xvii; Hobbes, por ejemplo, con su método compositivo, inicia el *Leviatán* con el problema del hombre y sus pasiones, para llegar finalmente al Estado); la cuarta, del poder de las pasiones y de la impotencia de la *Mens* respecto de este poder (es considerada “la parte política” de la *Ética*); y la quinta, finalmente, trata del poder de la *Mens* sobre las pasiones, o de la posibilidad de la libertad de los hombres (la “parte mística” de la *Ética*).

¿De qué habla la *Ética*? ¿Cuál es la revolución que trae la filosofía contenida en este libro respecto de toda la tradición filosófica y teológica?

Lo primero y tal vez lo más escandaloso es que se desmonta, se deconstruye absolutamente, el viejo Dios de la tradición, el Dios judeo-cristiano: un Dios-persona, sujeto de una voluntad y de un entendimiento, que puede ser definido como Inteligencia Infinita, Bondad, Amor; que es omnisciente, omnipotente, juez que castiga y premia y, sobre todo, en esta tradición, un Dios que crea al mundo a partir de la nada.

Esta idea del Dios creador habría sido completamente incomprendible para la mentalidad griega. Porque los griegos eran filósofos por antonomasia, y no se puede entender filosóficamente que de la nada salga algo, así como tampoco se puede entender filosóficamente que algo pase a no ser nada. Este es el perímetro trazado por Parménides, la demarcación entre lo que es pensable y aquello que no lo es. Por eso lo que vemos, la vida y la muerte, el devenir constante, son -según esta tradición parmenídea- ilusiones, lo que no puede ser pensado, lo que únicamente se obtiene por los sentidos -un mundo falso. Y la filosofía, para ser filosofía, tiene que suspender lo que los sentidos proveen. Porque pensar significa saber que el ser es y que el no ser no es. Este es el núcleo duro de la tradición parmenídea, eleática, platónica (el núcleo más original del pensamiento griego). La posibilidad de que el mundo sea creado a partir de la nada es un escándalo filosófico.

A la pregunta si la *Ética* podía describirse sin usar la palabra “Dios”, teniendo en cuenta la fórmula *Deus sive natura* podríamos perfectamente contestar que sí, que se podría reescribir la *Ética* utilizando solamente la palabra “naturaleza”. Lo cual nos lleva a preguntar por qué Spinoza persiste en usar una palabra tan connotada, tan cargada como la palabra “Dios”. Lo primero que viene a la mente es: por cautela. Habla de Dios para mostrar que no hay Dios -no hay Dios en el sentido del Dios judeo-cristiano. ¿Y cómo sería otro Dios? Porque los dioses paganos también son completamente antropomórficos. Y lo que hace Spinoza es, justamente, desmontar, punto por punto, todo antropomorfismo, toda adjudicación a Dios de propiedades humanas (esa inclinación tan humana, según

Feuerbach, de crear a Dios como superlativa imagen y semejanza de sí mismos). Maimónides hace teología negativa: no se puede decir nada positivamente de Dios; porque es un Dios que es vida, pero que no vive, que es existente, pero que no existe. Es decir, tachar, siempre tachar. En el caso de Maimónides, Dios es trascendencia absoluta. Ni siquiera se lo puede imaginar; sólo se lo puede pensar como lo otro absoluto de esto. En Spinoza no hay trascendencia de ningún tipo. No hay una teología negativa, sino que hay afirmación pura de Dios como inmanencia estricta. En el caso de la teoría cabalística del *zim zum*, no hay inmanencia sino retiro, diferencia, ausencia absoluta, vacío y nada.

Si “Dios” es igual a “naturaleza”, ¿qué hemos cambiado? Hemos cambiado mucho respecto de la tradición judeo-cristiana-cartesiana. La tradición judeo-cristiana implica una desdivinización de la naturaleza. La naturaleza, el mundo, son profanos. Y hay un Dios que está fuera del mundo, que es lo único divino y lo único sagrado. La naturaleza y Dios son dos cosas completamente distintas. Spinoza va a decir que no hay una trascendencia de Dios, que no hay nada fuera de esto que llamamos naturaleza, y que esta naturaleza es divina, es Dios mismo (en Spinoza no tiene sentido la distinción entre sagrado y profano). ¿Qué cambia con esto? ¿Cuál es la diferencia entre una naturaleza divina y otra que no lo es?

Aquí se presenta un problema de lenguaje. Spinoza podría haber prescindido perfectamente de la palabra “Dios”, a lo largo de todo el texto de la *Ética*, y no hubiera cambiado en nada su filosofía. Cuando en filosofía se habla de “naturaleza”, en general, no se habla meramente de la naturaleza sensible, sino de lo que es, de lo real, de la realidad. Y a la realidad se accede, desde una perspectiva empirista, únicamente a través de percepciones; y, desde una perspectiva racionalista -y Spinoza, en este punto, es un racionalista-, a través del pensamiento. La naturaleza puede y debe ser pensada.

En la filosofía de Spinoza no hay misterio. Spinoza es un filósofo que llega a decirnos que todo puede ser pensado. Y ahí está la *Ética*, la prueba más contundente del poder de la filosofía para pensar el mundo, para decir lo que el mundo es. Es mala fe utilizar en filosofía la palabra “misterio”. Esa palabra la han utilizado siempre los que no piensan en Dios sino como “asilo de la ignorancia”.

Cada vez que se llega a un límite para el pensamiento, se invoca el misterio de la voluntad divina; eso -desde una perspectiva como la de Spinoza, pero también como la de Hegel- es hacer trampa, es no jugar limpio filosóficamente.

Resulta evidente en Spinoza una enorme voluntad de claridad. Por supuesto, todavía hay cosas que no conocemos y que no hemos pensado, pero no porque se trate de un “misterio” sino más bien a causa de nuestra finitud, porque no hay nada esencialmente incognoscible ni impensable.

Una de las grandes revoluciones filosóficas que trae el pensamiento de Spinoza tiene que ver con que, si conservamos la palabra “Dios” al leer la *Ética*, allí encontramos que la esencia de Dios, además del Pensamiento, es la Extensión (esto ya lo había dicho el filósofo judío medieval Hasdai Crescas). La relación cuerpo-alma, problema cardinal en el siglo XVII (que Descartes no pudo resolver, que preocupó a Malebranche y a Leibniz, entre otros), tiene en la filosofía de Spinoza una resolución muy concreta, que es lo que se conoce como “doctrina del paralelismo” (desarrollada sobre todo en la segunda parte de la *Ética*), aunque este concepto nunca aparece en la obra de Spinoza. Básicamente, postula una correspondencia absoluta entre lo que pasa en el cuerpo y lo que pasa en la mente. Pero no porque se influyan mutuamente, sino porque hay una misma sustancia que expresa las mismas cosas bajo atributos diferentes, dos de los cuales, los que conocemos, son el Pensamiento y la Extensión. Sin embargo, tal vez la noción de “paralelismo” no sea la más indicada para dar cuenta de lo que en realidad es una *identidad*—pues la metáfora del paralelismo restituye la pluralidad y el dualismo, precisamente lo que Spinoza procura superar.

En efecto, la célebre proposición de E, II, 7, sostiene que “el orden y la conexión de las cosas es el mismo que el orden y la conexión de las ideas”. Las ideas y las cosas, el cuerpo y el alma, designan una misma cosa y no realidades superpuestas o paralelas; son estrictamente *lo mismo*, ya sea considerado bajo el atributo Pensamiento, ya sea bajo el atributo Extensión.

El Dios de Spinoza no es Amor, ni Inteligencia, ni Omnipotencia, ni Omnisciencia; no es un Dios juez que tenga el poder, no es una *potestas* de la que quepa temer un castigo o esperar un premio;

en suma, no es un Dios revelado, que se revele en la historia y que revele a los hombres una moral. Es contra el Dios de la revelación que piensa la *Ética*. ¿Cuáles son, entonces, las propiedades del Dios de Spinoza? En primer lugar, la naturaleza es *absolutamente* infinita (“infinita” no quiere decir solamente “indeterminada” o “ilimitada”, sino también que no puede concebirse nada fuera de ella). El hombre no es el centro ni el fin de esa naturaleza, sino que es una modificación de ella, un modo.

En segundo lugar, existe necesariamente. No se puede pensar que no exista. Si se piensa la esencia filosóficamente, no se puede pensar de otro modo que como implicando la existencia. Como en el argumento ontológico de San Anselmo, si uno piensa a Dios, lo tiene que pensar como necesariamente existente. Para Spinoza, Dios no es creador del mundo, sino causa del mundo. El Dios creador también es una causa, pero es una causa trascendente, esto es, separada, independiente y sin relación con su efecto. El Dios judeo-cristiano es una causa *trascendente* del mundo. Esto quiere decir: ni el mundo tiene nada que ver con Dios ni Dios con el mundo. Se trascienden mutuamente por completo. En cambio, el Dios de Spinoza es una causa *inmanente* de todas las cosas, una causa que permanece en las cosas mismas que produce. Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido en que es causa de sí mismo (*causa sui*).

En alguna parte decía Deleuze que la grandeza de ciertas filosofías reside en la invención de conceptos que permiten pensar cosas que antes no podían pensarse. El concepto de *causa sui* es uno de esos conceptos, que estrictamente no es inventado por Spinoza pero alcanza en él un significado pleno. Para comprender el concepto de *causa sui*, debemos evitar pensar la causa y el efecto en sentido cronológico, debemos dejar el tiempo (y la imaginación) de lado para poder pensarlo ontológicamente. *Causa sui* quiere decir que hay una plenitud ontológica, una potencia ontológica infinita tal que produce infinitas cosas de infinitos modos. Y esa producción de infinitas cosas en infinitos modos no es más que la producción de Dios mismo. Porque Dios no es otra cosa que está afuera; es eso mismo. Por eso se dice que Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido en que es causa de sí. Y que es causa inmanente quiere decir que no es creador, que la palabra “nada” no tiene

sentido. No es posible pensar la “nada” (aquí hay una diferencia central con la tradición cabalista).

El *principio de razón suficiente*, uno de los cuatro grandes principios de la filosofía, sistematizado por Leibniz, dice: *Nihil est sine ratione*, nada es sino en virtud de una causa o una razón que lo hace ser lo que es, que lo pone en el mundo. La razón no puede funcionar si no presupone que todo lo que es tiene una causa o fundamento para ser. La razón suficiente del mundo, en la tradición judeo-cristiana, es Dios. Es muy impresionante de ver lo que hace Spinoza con este principio, una operación tan sutil como radical. En la proposición 36 de la primera parte de la *Ética*, dice: *Nada existe en la naturaleza de lo que no se siga algún efecto*. Si observamos esta idea de cerca, vemos que Spinoza no se detiene en el efecto, para decir “este efecto tiene que tener alguna causa”; más bien lo que le interesa es el hecho de que las cosas son capaces de producir efectos; las cosas como capaces de afectar, como fuerzas productivas. Todas las cosas producen efectos, emiten significados, intervienen sobre las otras cosas. A la fórmula “nada es sin causa”, Spinoza le antepone la fórmula “nada es sin efectos”. Procede no analítica sino sintéticamente. Rompe con Descartes, porque Descartes se remonta de los efectos a las causas: parte de la mente del hombre para llegar problemáticamente a Dios, parte de lo finito para llegar a lo infinito. En cambio, Spinoza, en la *Ética*, parte de Dios. Porque para él la existencia no es un problema (aquí se puede hacer una vinculación con la tradición judía, para la cual Dios no es un problema), como sí lo es para Descartes. La existencia, para Spinoza, no necesita estar justificada, ni dar razones de sí, ni ser explicada. Se afirma. Se revela aquí su “inocencia” filosófica.

Consiguientemente, en la demostración de la proposición 11 de la parte primera, se lee: *existe necesariamente aquello de lo cual no se da razón ni causa alguna que impida su existencia*. No se está diciendo aquí que toda cosa, para existir, tiene que tener una causa. Se está diciendo que todo existe, a menos que se dé una causa que impida su existencia. Por lo tanto, se parte, no de la no existencia, sino de la existencia. Para que algo no exista, no es suficiente que no se den las razones por las cuales debiera existir, sino que tiene que haber razones positivas, o bien inherentes a la esencia de la cosa o

bien exteriores, por las cuales debe no existir. Es una diferencia que puede sonar demasiado abstracta pero que no es menor y, además, tiene consecuencias muy concretas.

Por ejemplo, un círculo cuadrado no existe porque hay una causa inherente a la esencia que lo vuelve imposible. La inexistencia del círculo cuadrado no se debe al hecho de que la serie causal de los acontecimientos no haya producido un círculo cuadrado; esa no existencia se debe a que *esencialmente* no puede haber un círculo cuadrado. Hay, positivamente, una razón que lo impide. Spinoza (como ha señalado Pierre Macherey²⁸) nos está diciendo que debemos desvincularnos del mal hábito de pensar y preguntarnos “¿por qué existe algo y no más bien nada?” (esta era para Heidegger la pregunta filosófica fundamental, el asombro filosófico más grande –una pregunta que, al menos desde una perspectiva filosófica, es imposible de responder). Esta pregunta debe ser tachada, porque no debemos preguntarnos como si la nada fuese más inteligible que el ser, como si no existir fuera más natural y más obvio que existir.

Lo obvio, lo dado, es la existencia, no la nada. Se parte de la afirmación de la sustancia, de la afirmación de la producción infinita de todas las cosas por parte de una sustancia que posee, ontológicamente, una generosidad infinita de producción. Por lo tanto, no hay lugar para la nada ni privilegio alguno para la no existencia. No hay lugar lógico, ni tampoco ético. Porque esta preeminencia de la existencia sobre la no existencia, del ser sobre la nada, tiene una correlación muy importante, en el pensamiento de Spinoza, con la preeminencia de la vida sobre la muerte y de la filosofía como manera de vivir sobre la filosofía como manera de morir. El hombre vive, y el filósofo hace lo mismo. En nada piensa menos que en la muerte. Y su filosofía es una filosofía de la vida y no una filosofía de la muerte. Al afirmar esto, Spinoza rompe con toda una tradición, que se remonta hasta Platón, para quien la filosofía es aprender a morir. Los estoicos decían que la filosofía es “un comentario de la muerte”; Montaigne, que filosofar es prepararse para morir. Para

28 Macherey, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris, 1979, pp. 71 y ss. [hay edición española, *Hegel o Spinoza*, versión de María del Carmen Rodríguez, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006].

Hegel, la muerte es la negatividad máxima, que libera al espíritu encerrado en la naturaleza; el hombre es la muerte misma, la cólera de Dios sobre lo dado, la violencia sobre lo existente para dialécticamente realizar el espíritu. En fin, toda una tradición que hace de la filosofía un coloquio con la muerte -y que llega hasta Heidegger y su manera de concebir al hombre como un “ser para la muerte”.

El epicureísmo es, quizá, la única excepción a esta regla. Epicuro decía: *¿Por qué ocuparme de la muerte? Cuando yo estoy, ella no está. Cuando ella está, yo no estoy.* Y Spinoza, haciéndose eco de esta anomalía, romperá con la tradición tanatológica de la filosofía, que sin duda fue y es hegemónica.

El Dios de Spinoza es un Dios inocente (en sentido nietzscheano del término). Es Pensamiento, pero no es un sujeto que piensa. Dios no sabe lo que hace, no tiene conciencia de sí ni voluntad. Es una producción infinita que no va hacia ninguna parte (a diferencia, por ejemplo, de la sustancia teleológica hegeliana, que tiene como fin el autoconocimiento absoluto de sí).

Hay en la naturaleza infinitas cosas que, o bien son compatibles entre sí en su existencia, o bien son incompatibles. Pero esto es existencial; no hace que las cosas sean unas buenas y otras malas. Como ha insistido Deleuze, la *Ética* es el opuesto exacto de una moral. No hay una moral que revele el bien y el mal al cual los hombres deban adecuar su conducta. La *Ética* es una ética naturalista, un arte de vivir teniendo en cuenta lo que existe. Casi una física. Así consideradas las cosas, lo importante es conocer nuestra naturaleza, porque dada la naturaleza que somos, nos son compatibles ciertas cosas e incompatibles ciertas otras. Entonces, hay ciertas cosas que, no es que no *debamos* hacerlas, sino que *no es razonable* hacerlas, simplemente porque hacerlas va en contra de nuestro principio ontológico fundamental, que es el de perseverar en el ser. No hay aquí ni rastro del pecado. Nada es pecado. Spinoza solamente dice: si usted hace ciertas cosas - si usted odia, asesina, se arrepiente, se deja arrastrar por la ambición o la avaricia, etc.-, las consecuencias son contradictorias con una buena manera de existir, es decir con una existencia ética. Haga usted lo que haga no comete pecado -sí puede incurrir en una ilegalidad jurídica y entonces ser pasible de sanciones, pero esto es otra cosa-, simplemente estropea su vida y la de los demás.

Entonces, de lo que se trata es de pensar lo que hay. Y eso es la ética: combinar los encuentros de una manera tal que se incremente nuestra potencia de vivir y evitar aquellos que la merman.

Este principio ontológico, “que cada cosa busca perseverar en el ser”, es probablemente -como ha sugerido Martial Gueroult- una traslación del principio de inercia a la filosofía, y se opone la tradición dialéctica hegeliana según la cual toda criatura lleva en sí misma la muerte (hay una relación dialéctica entre la vida y la muerte). Hegel decía que “los hombres llevan dentro de sí mismos la muerte como el fruto lleva la semilla”. Los hombres, aquí, son seres murientes más que seres vivientes. Para Spinoza, en cambio, no hay nada dentro de nuestra naturaleza que inhiba o que impida la vida. La muerte viene de fuera. La muerte es un conjunto de malos encuentros exógenos que descomponen las relaciones vitales constitutivas de un ser.

La cuarta parte de la *Ética* contiene un único axioma, que dice: *En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida*. La naturaleza es un flujo de cosas singulares que componen su existencia unas con otras, o que se descomponen entre sí. No hay bien ni mal; antes bien, hay encuentros, seres, cosas, circunstancias “convenientes” o “inconvenientes”. Respecto de cada naturaleza hay cosas buenas, que son las que se componen con ella, las que incrementan su potencia de vivir, las que sirven a esa voluntad de perseverar en el ser; y hay cosas malas que, en cambio, son contradictorias con la vitalidad, con la fuerza de existir, de esa naturaleza. Por eso dice Spinoza que *no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos*. Lo que se hace aquí es subordinar el bien y el mal al deseo, a lo útil, y no al revés. Inversión perfecta de una frase de la *Metafísica* de Aristóteles, donde se afirma: queremos una cosa porque es buena y la rechazamos porque es mala²⁹.

29 “Se apece la belleza aparente, y lo que primariamente se quiere es lo esencialmente bello. Deseamos algo porque nos parece bueno, en vez de parecemos

Spinoza confiere a la ética el giro subjetivista que se produce en la ciencia con Kepler y la nueva teoría de los colores. El bien y el mal, como las cualidades secundarias, suceden en nosotros y no en las cosas. Las cosas no son ni buenas ni malas. Algunas se componen con nosotros y otras no. Y nuestra voluntad de perseverar se da una estrategia: evitar, resistir, destruir lo que nos destruye, huir de lo que nos amenaza; buscar, adoptar y componernos con todo lo favorable a la vida que somos. La ética no es más ni menos que esa estrategia.

Los seres humanos son tales que adoptan maneras de existir, “formas de vida” (parece pertinente aquí la vieja idea griega del *bíos*). Entre esas formas de vida hay dos que Spinoza considera como las dos grandes vías hacia la libertad y la vida buena: la vida del conocimiento y la vida política. Spinoza invertirá la antropología hobbesiana en virtud de la cual el hombre es un lobo para el hombre, y dirá que “el hombre es un dios para el hombre”, que la mejor manera de vivir que tienen los seres humanos es en comunidad -en la medida en que no haya superstición, persecución y guerra; en la medida en que se alcance a construir una forma de vida política razonable-, porque los seres humanos son tales que se convienen entre sí. La política como política republicana, como política democrática, es una de las grandes maneras por las que esa estrategia de la potencia individual, del *conatus*, de la esencia, alcanza su máxima perfección, su realidad más compuesta, el extremo de lo que puede.

Otra gran transformación que opera la filosofía de Spinoza respecto de la tradición filosófica es la idea de que hay una única sustancia. La filosofía, en general, ha concebido que el mundo se compone de una pluralidad de sustancias. Spinoza muestra (o demuestra), en las primeras once definiciones de la *Ética*, que no hay cómo justificar una pluralidad numérica de sustancias, y mucho menos si son infinitas. Porque si son muchas (o más de una), se

bueno porque lo deseamos. El principio es la intelección” (Aristóteles, *Metafísica*, versión de Hernán Zucchi, Libro XII, 1072a, Sudamericana, Buenos Aires, 1978, p. 503). Pero, sobre todo, la inversión spinozista tiene por objeto la teoría cartesiana de la voluntad: “...pues nuestra voluntad no se resuelve a perseguir una cosa, ni a evitarla, sino porque nuestro entendimiento se la representa como buena o mala” (*Discurso del método*, ed. bilingüe, versión de Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2004, p. 49).

limitarán entre sí; entonces, no serán infinitas. Por tanto, sólo puede haber una única sustancia. Esa sustancia es lo que es en sí y lo que se concibe por sí, esto es, lo que no necesita de otra cosa para ser ni para concebirse. Se produce a sí misma siendo causa de infinitos modos, es decir, modificándose a sí misma infinitamente. Cada cosa singular no es más que una modificación o un modo de esa sustancia infinita. Por tanto, los seres humanos no somos sustancias. Que no somos sustancias quiere decir que no podemos concebirnos por nosotros mismos ni ser causa de nosotros mismos, sino que somos y nos concebimos en otro. No tenemos la razón de nuestro ser en nosotros mismos, nuestra esencia no implica la existencia. Estando en el mundo, existiendo, producimos efectos, modificaciones, y somos modificados. Estar en el mundo significa afectar y ser afectados.

Toda cosa es causa y efecto. Pero Spinoza, para pensar, se instala en lo positivamente dado, en la existencia, en lo que es capaz de suscitar efectos. Le da más importancia a esto que al hecho de que toda cosa tenga una causa. No dice que las cosas salgan de la nada. Toda cosa tiene una causa. Pero Spinoza le da importancia al hecho de que produce efectos.

Se trata de llegar a ser máximamente causa de nosotros mismos. Nunca un hombre podría llegar a ser completamente causa de sí mismo -el único ser que es absolutamente *causa sui* es Dios- pero sí llegar a ser mucho más activo que pasivo. Y la pregunta de Spinoza, la pregunta ética, no es “¿cómo cumplir adecuadamente los deberes morales?”, sino “¿cómo llegar a ser activos, cómo ganarle terreno a la pasividad, a las causas exteriores que provocan en nosotros efectos que no entendemos, a las pasiones?”. Y “ser activo” significa pensar y obrar de manera tal que nos modificamos a nosotros mismos; ser -relativamente- la causa de nosotros mismos (de la manera en que vivimos, de las cosas en las que pensamos, de las creencias que tenemos, en fin, realizar el antiguo ideal de autonomía). Y la ética consiste básicamente en esto. Porque siendo causa de nuestras afecciones incrementamos nuestra potencia de existir. Y según Spinoza nos hacemos causa de nosotros mismos (de las afecciones que nos colman en un momento dado, nunca de nuestra existencia) de la manera más plena a través del pensamiento.

En el sistema spinozista hay tres dimensiones o aspectos. Hay una *sustancia*. Hay infinitos *atributos* que expresan la sustancia. Hay infinitos modos, expresiones de la sustancia.

El concepto de “expresión” es muy importante; la sustancia no crea ni se aliena dialécticamente, sino que se expresa. Es una fuerza productiva cuya esencia no es otra cosa que una potencia, que se expresa en infinitos atributos -de los que sólo conocemos dos, el Pensamiento y la Extensión- de infinitos *modos*, que son cada una de las cosas singulares y lo que sucede en ellas. Entonces, los tres términos del sistema de Spinoza son: sustancia, atributos y modos. Nuestro cuerpo es una modificación de la sustancia en el atributo Extensión. Nuestra mente es una modificación de la sustancia en el atributo Pensamiento. Spinoza dice que el orden y la razón de lo que se produce en un atributo es el mismo orden y razón de lo que se produce en el otro, lo que no significa tanto que hay un “paralelismo”, sino una *igualdad*. El cuerpo y la idea del cuerpo son iguales, sólo que considerados bajo dos aspectos.

Hay una sustancia única, Dios o la Naturaleza, que, puesto que es infinita, se expresa (porque tiene una esencia que es infinita potencia infinita capacidad de expresión) de infinitos modos (que son las cosas singulares), siguiendo infinitos atributos, dos de los cuales son el Pensamiento y la Extensión.

Una implicancia de esta manera de excluir todo dualismo ontológico es que una idea no puede ser concebida como causa de un cuerpo ni un cuerpo puede ser pensado como causa de una idea; únicamente una idea puede ser causa de una idea y un cuerpo puede ser causa de un cuerpo (dicho en otro modo: una modificación del atributo “Extensión” sólo puede ser causa de una modificación del atributo “Extensión”). Son dos automatismos independientes, autónomos. Hay interpretaciones de Spinoza, bastante plausibles, llamadas “idealistas” (la primera es la de Hegel), que dicen que los atributos en realidad no son objetivos, que no pertenecen objetivamente a la sustancia, sino que son maneras bajo las cuales el entendimiento percibe la sustancia.

Lo cierto es que no es nuestra voluntad la causa de lo que hacemos con el cuerpo. En el sistema de Spinoza no es así. Nosotros creemos que es así; por ejemplo, que tenemos una voluntad

-supuestamente del orden del pensamiento- para reprimir las pasiones –supuestamente propias del cuerpo. Spinoza muestra que esto es una ilusión. Y de alguna manera él adscribe a otra posición, que llegará hasta Hume probablemente, según la cual una pasión no puede ser vencida si no es por otra pasión más fuerte y de sentido contrario; que un pensamiento es absolutamente ineficaz para reprimir, domesticar, modelar, contener a las pasiones.

El poder del pensamiento sobre las pasiones, no es un poder de represión sino un poder de entendimiento. Una pasión, dice Spinoza, deja de tener efecto negativo sobre nosotros en la medida en que comprendemos su causa y en la medida en que nos comprendemos a nosotros mismos como criaturas dentro del orden natural de las cosas. Mientras que aquello que nos sucede no es más que un conjunto de efectos necesarios de un orden racional. Y, al contrario, una pasión es mala, tiene un poder nocivo sobre quien la padece, cuando impide pensar.

Las pasiones pueden ser perfectamente comprendidas; más aún, dice Spinoza en el Prefacio del Libro III: “*voy a considerar las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos*”. Las pasiones son inteligibles; no están más allá de la razón, la razón puede pensar las pasiones. Ahora bien, ¿qué pasa existencialmente cuando nosotros estamos movidos a actuar? Normalmente, la condición natural, es que los seres humanos fluctúen de un lado a otro, pasen del amor al odio, del temor a la esperanza, etc., debido a que son movidos por las pasiones. Las pasiones son los motivos humanos más comunes y naturales: la avaricia, la libido, el poder, la gloria, la ambición, el temor, la esperanza, los celos, la envidia, el amor y el odio. Esto dice Spinoza: ¿queremos saber por qué los hombres hacen lo que hacen? Entonces hay que estudiar las pasiones. Y él las define *more geometrico*.

La alegría y la tristeza funcionan en Spinoza como las pasiones matrices. La alegría es la pasión en virtud de la cual nuestra potencia de existir verifica un pasaje de menor a mayor, es decir, nuestra potencia de existir se incrementa. En tanto que la tristeza es la pasión que inhibe, que hace decrecer, que disminuye nuestra potencia de existir. Ahora, esa potencia de existir -o, como dice también Spinoza en algunos pasajes, “fuerza de existir”, *vis existendi*- es, ni

más ni menos, la esencia misma de un ser. Para Spinoza la esencia no es algo general o universal; es singular: la esencia es aquello de lo que somos capaces. Es el *conatus*, la capacidad de perseverar en el ser y de producir efectos: sobre otros, con otros, y en nosotros mismos. La esencia no es algo definitivo y estático, es variable, crece y decrece. La alegría es la pasión por la cual sentimos que nuestra potencia de existir crece; la tristeza, aquella por la cual sentimos que nuestra potencia de existir decrece. Y a partir de aquí, Spinoza hace una genealogía de las pasiones como pasiones de alegría o pasiones de tristeza. Entonces, ¿qué significará definir geoméricamente las pasiones? Significa que el odio, por ejemplo, será “una tristeza acompañada de la idea su causa” (una tristeza, esto es, una disminución de la potencia de existir, que va acompañada por una idea de la causa de esa disminución); así como el amor será “una alegría acompañada de la idea de su causa”. De ahí deriva Spinoza todas las pasiones, que no sólo no son inaccesibles a la razón, sino que pueden ser pensadas matemáticamente.

Tal vez podemos ver aquí un antecedente del psicoanálisis: el único poder que tenemos sobre las pasiones es comprenderlas. Por eso el de Spinoza es un realismo político, tiene que partir de las pasiones. Normalmente, la mayoría de los hombres se mueve por pasiones, y una política no tiene que pensar en términos de lo que los hombres deberían ser y hacer sino en términos de lo que los hombres son y efectivamente hacen. Spinoza, en esto, es un maquiaveliano perfecto, un realista. Pero ese realismo no conduce su pensamiento hacia un Estado absoluto como el de Hobbes -porque Hobbes también es un realista y piensa de esta manera-, sino a un régimen democrático, porque es el más natural, el que más se aviene a esta realidad de que los hombres viven apasionadamente. Partiendo de premisas similares, llega a una conclusión política diametralmente opuesta.

Entonces: una sustancia única, que es infinita, que tiene una [infinita] potencia [de expresión].

A diferencia de la tradición clásica, que predicaba la potencia de la divinidad -de una divinidad trascendente- lo que hace Spinoza es predicar la divinidad de la potencia. Y dice que la Naturaleza es

Dios. La Naturaleza como potencia, como naturaleza *naturante*, productiva, es Dios.

Hay algo que resulta interesante tener en cuenta. La filosofía de Spinoza usa la palabra “Dios” hasta el hartazgo, pero se trata de una filosofía que no da lugar a una religión. Y no da lugar a una religión porque la esencia de cualquier religión es la distinción entre “sagrado” y “profano”, y en Spinoza no existe esta distinción que, de hecho, no tendría sentido. La divinidad de lo que existe implica que no hay cosas sagradas -el Dios de Spinoza no es un dios sagrado- y, consiguientemente, también pierde todo sentido la palabra profano. Es decir, estamos ante un uso problemático de la palabra “Dios”. Pero, a su vez, no podemos minimizarlo (porque tiene sus consecuencias) como si se tratara simplemente de un uso cauto o destinado a engañar a los teólogos calvinistas que estaban al acecho, ocupados en una caza de brujas. No. Es significativo que use la expresión “Dios o la Naturaleza”, que la naturaleza sea divina. Divina quiere decir infinita, quiere decir que existe necesariamente, que produce infinitud de cosas, que es una fuerza productiva infinita.

Es como si Spinoza dijera: “voy a entrar en otro juego de lenguaje, hagamos un pacto, hagámosle caso por una vez a nuestros amigos analíticos y definamos las palabras. ¿Qué quiere decir la palabra *Dios*? En este caso, no es un juez, no es un creador, no es alguien que castiga, no es alguien a quien debemos temer... es otro juego de lenguaje”. Podría no haber usado la palabra “Dios”. Porque, me parece, se trata de una filosofía en la que no hay ninguna rémora, ningún resabio del Dios tradicional. No tiene nada que ver con el Dios judío. Queda la palabra, nada más.

Spinoza emplea el término *expressio* para explicar el dispositivo ontológico por el cual la sustancia produce infinitamente. Hay un libro clásico, la tesis doctoral que Gilles Deleuze escribió en 1967 sobre *Spinoza y el problema de la expresión*; un libro formidable, donde se exploran todas las consecuencias de esta palabra de manera muy compleja. La expresión es un modo de producción; otro modo de producción es la creación, otro la emanación, otro la alieneación. Spinoza usa el concepto de “expresión” para plantear que hay una implicación del efecto en la causa y una complicación de

todas las cosas en una unidad que es la unidad de la sustancia. Esto es lo propio de la expresión. Y la visión del mundo a que da lugar este modo de producción por expresión es la única -de todas las que he mencionado antes- que no da por resultado un mundo jerárquico. El mundo de Spinoza es un mundo desjerarquizado. No hay modos que estén, por así decirlo, más cerca de Dios que otros.

Hay una página de Borges, *La esfera de Pascal*³⁰, donde se relata la historia de esta esfera, desde Jenófanes, pasando por Alain de Lille, el *Roman de la Rose* y Giordano Bruno, hasta Pascal. La esfera de Pascal es la esfera cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna. Esta esfera sin centro es una perfecta metáfora del mundo de Spinoza, un mundo cuyo centro esta en todas partes; es decir, que no hay *arché*, no hay fundamento, no hay fin. Es un mundo sin origen, sin fin y sin fundamento. Un mundo en el que se trata de vivir, en el que hay otros. Los seres humanos nos damos fines, nos son útiles unas cosas y no otras, y nos mancomunamos para el logro de ciertos objetivos comunes. Pero el Dios de Spinoza, la Naturaleza en su conjunto, no va a ninguna parte. No hay un plan divino ni una redención ni una salvación ni un fin de los tiempos ni un autoconocimiento absoluto ni nada de todo eso. ¡Un completo hereje!

Desde luego, tampoco el hombre es el centro. Hay una frase de Spinoza -mencionada más arriba- que dice que “el hombre no es un imperio dentro de otro imperio”; es una *pars naturae*, una parte de la Naturaleza como todas las otras partes de la Naturaleza. Ni más ni menos, un modo. Spinoza saca al hombre del centro de la Creación, del plan divino.

Sin embargo, es de todos los modos el de mayor capacidad de afección, el modo que más modifica. Desde ese punto de vista, desde el punto de vista cuantitativo de las potencias, hay diferencias entre los modos: el hombre es la existencia que mayor cantidad de efectos es capaz de suscitar. Spinoza está diciendo una cosa relativamente sencilla: somos parte (o más precisamente: la pequeña modificación) de una única cosa -que en rigor no es una “cosa” porque

30 Borges, J. L., “La esfera de Pascal”, en *Obras completas*, Emecé, Buenos Aires, 1974, p. 636.

es indeterminada-, que es la misma cosa, que es eterna, que no ha sido creada, que no tiene una causa fuera de ella, que se produce a sí misma, que existe como una potencia infinita de producirse a sí misma en infinitas cosas, y que tiene ciertas reglas, ciertas leyes; que dentro de esa producción estamos nosotros, los seres humanos, y que la mejor manera que podemos tener de vivir es conocer las leyes y la causalidad en las que estamos inscriptos.

Spinoza sustituye la obediencia por el conocimiento. Hay una especie de ideal de autonomía. No se trata de obedecer, por ejemplo, los preceptos morales que han sido revelados anteriormente por un Dios –que para Spinoza tienen una funcionalidad política y están en la base de lo que él llama “superstición”, a su vez, la condición de posibilidad de la tiranía y de las servidumbres.

Es interesante para pensar la filosofía de Spinoza el hecho de que aun no había surgido una filosofía de la historia. El siglo XVII es un siglo en el que ya no hay Dios -que sea la fuente de todas las preceptivas morales, políticas y demás- y todavía no hay Historia. Es decir, no hay un proceso concebido como una marcha unitaria de la humanidad, como una gesta de la libertad de la humanidad que se autolibera a sí misma, en el curso del tiempo, merced a sus esfuerzos políticos, científicos o los que fueran –liberación por la cual los seres humanos se verán finalmente libres de la explotación, de la miseria, de la superstición, de la enfermedad, de la pobreza y de la muerte. Esta es la gran confianza ilustrada que aparece con Kant, y tiene sus picos en el ideario de la Revolución Francesa, en Comte, en Hegel, en Marx. Pero Spinoza no cree en que haya algo así como una humanidad que esté destinada a liberarse y que acceda a su condición más plena en su totalidad. A lo mejor estamos en un momento en el que filosofías antiutópicas del siglo XVII como las de Hobbes o Spinoza son más útiles que las de Hegel o Marx.

No se trata, entonces, de una filosofía de la historia. Spinoza se inscribe en una antigua inspiración, que los estoicos llamaban *amor fati*, un amor a lo que hay, a lo que sucede, un amor a los hechos. No hay un resentimiento contra los hechos, sino que los hechos son siempre una motivación para pensar, para tratar de trabar encuentros con los otros, para construir política e imaginar situaciones. Los hechos, lo que hay, y no otra cosa. Un *amor mundi*, un amor al mundo,

muy pleno. Y eso es Spinoza –el centro de la filosofía de Spinoza. No se trata de reaccionar negativamente en nombre de un ideal, ni de un *éscaton* cualquiera, ni de un Dios que está fuera del mundo, ni de una moral que se horroriza frente a lo que pasa; sino de dar cuenta de lo que es y tratar de pensar lo real con un sentido experimental cargado de posibilidades y de formas de vida; se trata de intentar vivir de una manera más plena con otros.

La parte v de la *Ética* trata sobre la felicidad (la palabra que usa la mayoría de las veces es *beatitudo*). Aunque dice que es tan difícil como rara, que no es fácil acceder a ella, que no es una cosa para todos. Creo que podemos encontrar aquí un escepticismo “preilustrado” -en el sentido de que no todo el mundo accede a la felicidad. Pero en la última proposición de la *Ética* Spinoza escribe que: *La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella*. Así termina la *Ética*.

Este pasaje, la última proposición de la *Ética*, es un texto muy importante. Porque ¿qué dicen todas las morales clásicas?: pues bien, atraviése virtuosamente este Valle de Lágrimas, y como premio a la virtud (es decir, a la represión, al hecho de contenerse, al ascetismo, a no permitirse inmediatamente ciertas cosas) tendrá la felicidad en otra vida. Spinoza en cambio afirma: *la felicidad no es el premio [...] a la virtud [...] es la virtud*. Y la virtud no es obedecer preceptos morales; la virtud es pensar y vivir y gozar del mundo y es llevar nuestra potencia a su máxima expresión. Eso es la virtud, y eso es la felicidad. La felicidad es la virtud misma, y no vamos a ser capaces de reprimir las concupiscencias, los deseos y demás, porque pensemos que vamos a tener el premio de la felicidad. Sino que, únicamente si gozamos de la plenitud de la felicidad -y gozar de la plenitud de la felicidad quiere decir para Spinoza, sobre todo, pensar y tener libertad para pensar-, vamos a ser capaces de “reprimir nuestras concupiscencias”. *Ama y haz lo que quieras*, decía Agustín. Spinoza estaría de acuerdo; y diría también, como Nietzsche: *sé feliz y haz lo que quieras*.

Ahora, “reprimir las concupiscencias” -en realidad la palabra que Spinoza usa la mayoría de las veces es “moderar”- no quiere decir que hay que dejar de hacer ciertas cosas por la sola razón de que estén mal en sí mismas; sino porque, si las hacemos, nuestra potencia de existir va a decrecer, nuestra vida va a estropearse. Ni más ni menos. No hay en Spinoza noción de “pecado”. No hay pecado. En primer lugar porque para que haya pecado debe haber un Dios padre contra el cual pecar. Esto es importante: hay cosas que, efectivamente, una ética como la de Spinoza desaconseja, pero no desde una teoría del pecado. “Si usted las hace, por esto, esto y esto otro... es irrazonable”. Pero no es un pecado. “Si usted quiere, haga estas cosas... pero no va a llegar muy lejos”. Por eso, en su análisis de todo lo que pasó en el episodio de Adán y Eva (del fruto prohibido que después mereció un castigo, etc.), dice Spinoza metafóricamente: la manzana, simplemente, no se compone con el cuerpo de Adán; es como si hubiera estado envenenada... Adán la come, se ocasiona un daño -pero no por un precepto o un mandamiento que prohíba la ingesta del fruto; no hay ninguna prohibición exterior, simplemente hay un cuerpo que no se compone con otro cuerpo. Entonces, lo que advierte la *Ética* es: si usted hace ciertas cosas, su potencia de existir se va a ver lesionada, dañada, o, en el límite, destruida. No por haber desobedecido una orden, sino por haber incurrido en un mal encuentro, en un encuentro inconveniente.

No hay una ley en sentido moral, no hay “tablas de la ley” -que, para Spinoza, sólo tienen un sentido político. En el *Tratado teológico-político*, Moisés es considerado como un político que prescribe leyes a su pueblo para que pueda vivir como tal, es decir acceder a una organización social después de años de esclavitud. Ese pueblo -dice Spinoza- es un pueblo de bárbaros, que acaba de salir de Egipto, que necesita una ley. Por eso la ley mosaica es teológico-política, tiene un sentido político. Y en la diáspora, cuando no hay más pueblo -en sentido sociopolítico-, no tiene más sentido como ley.

Lo que Spinoza dice es que debemos actuar sin temor a ningún castigo. Los que se reprimen por temor a un castigo; los que si no tuvieran ese temor, es decir, si no creyeran en que hay un Dios que es capaz de castigar, dejarían libres sus pasiones, son tan ridículos, tan absurdos, como lo sería un pez que por enterarse de que no hay

Dios saltara del agua a la tierra. El pez tiene que vivir en el agua de la mejor manera, porque está en su naturaleza vivir en el agua, y no porque haya un Dios que lo va a castigar si no lo hace. Y si se entera de que no hay Dios, no tiene sentido que salte a la tierra, que haga otra cosa que la que hace por naturaleza. Eso es lo que dice Spinoza: hay que dejar de pensar bajo la lógica de la trascendencia y empezar a pensar -en todos los órdenes: en la vida individual, en la política, en la metafísica- con una lógica de la inmanencia. Y la conversación es el esclarecimiento donde los seres humanos son capaces de aceptarse y de ser aceptados, de transformarse, de componerse entre sí, de llegar a una existencia más plena.

Spinoza tiene una frase muy célebre, que le gustaba mucho a Deleuze: *no sabemos lo que puede un cuerpo*. Es una frase que rompe con la tradición platónica, que hacía del cuerpo la cárcel del alma, al que se debía reprimir para poder pensar -reprimiendo el conglomerado de sentidos, pasiones, deseos, sentimientos y la sensibilidad en general. Para Platón, mientras el alma actúa, el cuerpo padece -ahí el ideal. Ahora, si el cuerpo actúa, el alma padece. Esto, con variantes, es así para cualquier filosofía dualista clásica. Pero ¿qué ocurre cuando Spinoza dice “lo que pasa en el cuerpo es lo mismo que lo que pasa en el alma” -porque en rigor cuerpo y alma son *lo mismo*? Está diciendo: si el alma actúa, el cuerpo actúa; y si el cuerpo actúa, el alma actúa. No tienen una relación inversa. Hay un pasaje del Libro v, que es quizá el más escandaloso de toda la *Ética*. Dice allí Spinoza: *Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna*.

Se trata de una verdad evidente y filosóficamente lógica, pues -según la mal llamada teoría del paralelismo-, la aptitud del cuerpo es la aptitud del alma, la capacidad de actuar corporalmente es la capacidad de pensar, y viceversa. La identidad de cuerpo y *Mens* (“idea del cuerpo”) redundante en que la intensidad de sus vidas no son inversamente proporcionales. La mente es la capacidad de formar ideas. No es que actúa *porque* el cuerpo actúa. Forman una unidad, son aspectos de lo mismo.

Tal vez podamos advertir aquí una gran sintonía espiritual entre epicureísmo y spinozismo. Spinoza leyó a Lucrecio probablemente en casa de su maestro Van den Enden. Por epicureísmo se conocía

una *vulgata*, él lo sabía muy bien. Pero debe haber leído con mucho cuidado a Lucrecio -a quien elogia cuando lo nombra- y, por otra parte, su disputa contra el ideal ascético tal vez tenga también una matriz maimonideana. Es una ética de la alegría. Según Spinoza, *la alegría global de un ser* (hilaritas) *es siempre buena, y la melancolía es siempre mala*. Considera a la melancolía como una “pasión triste” funcional a la superstición y que, como todas las pasiones tristes, es un recurso utilizado por los poderes políticos y religiosos para separar a los cuerpos de su propia potencia y a las mentes de su propia capacidad de pensar. Entonces, de lo que se trata no es de una anarquía política ni de un libertinaje en el sentido sadiano del término. Spinoza está diciendo otra cosa.

La denuncia de la mortificación ética encuentra uno de sus más bellos pasajes en el esolio de E, IV, 45. Dice lo siguiente:

Entre la irrisión y la risa, reconozco que hay una gran diferencia. Pues la risa, como también la broma, es pura alegría y, por tanto, con tal que no tenga exceso, es de por sí buena. Pues, ciertamente, sólo una torva y triste superstición puede prohibir el placer. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? Tal es mi regla y así está dispuesto mi ánimo. Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia, y mi desgracia, ni puede tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo que son señales de un ánimo impotente. Muy al contrario: cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina. Así, pues, servir-se de las cosas y obtener placer con ellas (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) cuanto sea posible, es propio de un hombre sabio. Quiero decir que es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y recrearse con alimentos y bebidas...

Las resonancias de este texto en el siglo XVII no están a nuestro alcance. Pero indudablemente, *esto* está siendo pensado contra alguien, contra lo que circulaba en su momento, contra la ortodoxia calvinista y probablemente rabínica también. Este texto no inocente está dicho en un esolio. Sostiene Deleuze que si nosotros queremos ver, no una ética de la razón sino del corazón, si queremos encontrar

al Spinoza verdaderamente transgresor, al Spinoza “maldito”, al que efectivamente rompe con lo dado, tenemos que ir al apéndice, a los prefacios y a los escolios. Hay una técnica de escritura que consiste en no poner en un primer plano lo más peligroso, sino ponerlo, como comentario, en un segundo plano (es decir fuera del orden geométrico, del orden de razones). Esta dimensión salvaje es la que, en definitiva, sienta las bases para una ética de la alegría que se opone a y rompe con todos los dispositivos supersticiosos que vuelven impotentes a los hombres. *No sabemos lo que puede un cuerpo*; no lo sabemos porque los cuerpos siempre han sido obstruidos por los poderes políticos y religiosos para asegurarse su dominación. Cuando digo cuerpo, digo alma. Y todo el proyecto político y filosófico de Spinoza consiste en que los hombres se sustraigan a la impotencia a la que normalmente están sometidos. Cree escépticamente en eso, no es un ilustrado. Es posible encontrar muchos pasajes como éste en la *Ética*, que deben haber escandalizado sobremanera. Un elogio del placer era considerado epicureísmo sin más –concepto que, en su circulación peyorativa y condenatoria no tenía un sentido filosófico, era más bien sinónimo de inmoralidad.

Son esos textos los que han dado lugar a una lectura materialista de Spinoza –y ha habido muchas, algunas relevantes, otras no tanto. Es necesario entender qué se designa con este término. No hay cabida para hacer una lectura materialista vulgar en Spinoza, por cuanto no existe ninguna preponderancia del atributo Extensión sobre el atributo Pensamiento. Tampoco a la inversa. Hay un sistema mucho más complejo, que no cabe calificar ni de “idealista” ni de “materialista” –que rompe justamente con esa clásica designación de la filosofía. Indudablemente, decir que Dios es también Extensión –que la Extensión pertenece a la naturaleza de Dios–, hace del spinozismo un materialismo, pero no un materialismo *tout court*.

Una pregunta que se mantiene: ¿qué hay de judío y que hay de antijudío en las grandes tesis de la filosofía de Spinoza reseñadas hasta aquí? Esto presenta algunos problemas. Primero, porque hay una discusión respecto a qué es judío y qué no es judío, independientemente de Spinoza, una discusión que era muy intensa en Amsterdam y en todas las juderías del siglo XVII. Una guerra de interpretaciones

del judaísmo. Lo que Uriel da Costa, Juan de Prado y otros antepo-
nían al comité rabínico de la Sinagoga, era la convicción de que ese
fariseísmo era algo advenedizo, contaminado por más de un siglo de
cristianismo, pero que no era el judaísmo real. Porque el judaísmo
real no habla de la creación del mundo, ni dice que Dios no sea ma-
teria, ni habla de la inmortalidad de las almas, ni habla de castigos
y premios eternos. Ese es un judaísmo que reivindica esta tradición
marrana que se inicia en Uriel da Costa y que probablemente tiene
su plasmación -matizada, negativa- en Spinoza.

También las Escrituras son un campo de combate. Todas las hue-
llas de las batallas políticas religiosas habidas a lo largo de dos mil
años están inscriptas en este libro. Hay adulteraciones, libros apó-
crifos, interpolaciones. Por lo tanto, la Biblia no puede leerse inme-
diatamente, sin antes construir un método histórico-crítico, conocer
las lenguas, y estudiarlo como un texto histórico que no hace sino
expresar el conjunto de condiciones culturales de los pueblos que lo
produjeron y no otra cosa; que no revela la palabra de un Dios tras-
cendente, pero que sí enseña verdades, esenciales, mas no teóricas.

Una de las cosas más difíciles de aceptar para el judaísmo, en los
planteos de Spinoza, es que el *Pentateuco* no fue escrito por Moisés,
y que los libros del *Antiguo Testamento* no son autógrafos. Es allí,
en el *Tratado teológico-político*, donde se advierte claramente la dis-
tancia que toma Spinoza y lo que puede haber suscitado la misma
respecto de la tradición rabínica y talmúdica.

Esas ideas no son indiferentes, seguramente, al episodio biográ-
fico de la excomunión. El tema de la ex-comunión remite a un con-
cepto políticamente muy cargado, que en la filosofía política tiene
cierta actualidad -por lo menos en la filosofía norteamericana, en el
debate entre comunitaristas y liberales-, que es el concepto de “co-
munidad”. Un concepto muy riesgoso, que ha sido siempre utiliza-
do políticamente por la derecha filosófica y política. El liberalismo
prefiere el término “sociedad”; porque la sociedad es preexistida
por los individuos que se asocian entre sí en función de intereses.
Concebir una agregación humana como una “sociedad” es conce-
birla de manera liberal, como la libre asociación de un individuo con
otros en función de sus respectivos intereses. La filosofía política,
aquí, piensa a partir de los individuos. En cambio, la comunidad es

anterior a los individuos. La comunidad es algo a lo que se pertenece: es una lengua, un cementerio, una tradición, un pueblo y, sobre todo, una religión.

Estos dos conceptos, comunidad y sociedad, abren dos perspectivas distintas para entender la política. Y, en general, el concepto de “comunidad” ha tenido una deriva bastante desafortunada en la filosofía política del siglo xx (básicamente, ha sido asociado con políticas de “sangre y suelo”). No obstante resulta un desafío volver a pensar el concepto de comunidad desde otro punto de vista, para lo cual Spinoza es de una gran ayuda. Porque permite pensar en una comunidad que se produce, una comunidad que se genera, una comunidad que se inventa. Una comunidad en la que se entra y no a la que se pertenece, una comunidad que es libertad y no necesidad -y que tampoco es sociedad, porque se establece en función de lo común. Los seres humanos, dice Spinoza, entran en relación por lo que tienen de común, porque es esto que tienen de común lo que los hace incrementar su potencia si es que se componen adecuadamente. Pero eso común no es un destino inexorable, y puede adoptar distintas formas.

La comunidad religiosa es algo a lo que se pertenece; no algo que se elige sino algo dentro de lo que se nace. Spinoza era ya judío por el solo hecho de haber nacido. A partir de la excomunión, toda su filosofía puede ser pensada como la búsqueda de una comunidad. No de una comunidad esencialista que determina un destino, sino de la apertura a entrar en comunidad con otros. Desde este punto de vista, hay una frase de Maurice Blanchot, que habla de la democracia como “la comunidad de los sin comunidad”. La comunidad de los sin comunidad. Es decir, podríamos pensar, de los excomulgados. De los excomulgados dispuestos a entrar en comunidad con los diferentes, con quienes han sido excomulgados de otras comunidades (o que no han tenido nunca comunidad). Una idea como esta, alternativa tanto al sentido sustancialista de “comunidad” como a la idea liberal de “sociedad”, es la que nos sugiere pensar la filosofía de Spinoza -y que forma parte de su pensamiento en un sentido esencial, como un deseo profundo de comunidad.

III. UN LIBRO QUE ENSEÑA A LEER UN LIBRO

Si en la historia del pensamiento existe un libro maldito y denostado, ese libro es el *Tratado teológico-político* –sólo comparable en ese aspecto al *Príncipe* de Maquiavelo. Se trata de un libro cuya potencia productiva parece no tener fin y cuya intensidad nos sigue interpelando. Fue publicado sin nombre de autor y con falso pie de imprenta por un librero y editor amigo de Spinoza, Jan Rieuwertsz.

Cuando luego de haber vivido en Rijnsburg, Spinoza se trasladó a Voorburg, conoció a un libertino francés de nombre Saint Glain, quien realizó la primera traducción del *Tratado teológico-político* –al francés, en 1678. Lo tradujo con este título: *Tratado sobre las ceremonias supersticiosas de los judíos, tanto antiguos como modernos*. Un libro pequeño, de bolsillo diríamos hoy, apto para circular clandestinamente. En algunas bibliotecas europeas –como la *Biblioteca Estense di Modena*, que tiene un importantísimo fondo de obras del siglo XVII– existe un ejemplar de esa primera edición francesa del *Tratado teológico-político*. El falso título también es una forma de cautela: el odio teológico-político estaba en el aire. Cuando Spinoza murió, inmediatamente, este texto empezó a circular casi como un libro de batalla, con gran eficacia política.

En los primeros quince capítulos (que componen la parte “teológica” del *TTP*), Spinoza hace referencia al pueblo judío, a su historia, a la teología medieval judía, a Pablo de Tarso y, sobre todo, al estatuto de la Biblia y la manera más apropiada de comprenderla.

El *TTP* es un texto de intervención, un manifiesto. Por lo tanto, para su comprensión resultan relevantes las circunstancias históricas de su contexto de gestación, redacción y aparición: la gran discusión teológico-política que se daba en Holanda en el siglo XVII, la tensa polémica sobre la relación entre razón y fe, etc. En medio de todo el proceso de “secularización” abierto a finales del siglo XV, el problema de la relación entre la razón y la fe (o entre la filosofía y

la teología) no es un problema meramente teórico, sino también un asunto político, que por una parte atraviesa a la sociedad en sus formas de gobierno, en sus formas de estructuración civil, y por otra parte atraviesa el interior mismo de las religiones y de las iglesias constituidas hasta ese momento.

¿Qué tenemos en Holanda? En primer lugar, una tradición de teología mosaica, que es la más familiar a Spinoza, con la que se nutre de niño y contra la que va a pensar a lo largo de todo el *Tratado teológico-político*. Una teología basada en un Dios creador del mundo, en una lógica del milagro, en la idea de un pueblo elegido y en una ética de la obediencia, entre otras cosas. Según Spinoza, esta teología servía para justificar la ley y hacer comprender a los judíos de tiempos de Moisés la necesidad de constituir un pueblo, tras la salida de Egipto. Es por esto que la religión judía es una religión netamente teológico-política, en la que el derecho no se distingue de la religión, en la que el hereje es automáticamente un enemigo del Estado, en la que el excomulgado pierde la ciudadanía.

Por otra parte, Holanda está dominada por un calvinismo sumamente activo y fragmentado, entre otras cosas por la controversia teológica fundamental que ha instalado en el seno del cristianismo moderno la Reforma protestante: el problema de la *gracia*. ¿Qué significa “vivir en Cristo”? ¿Qué salva? ¿Salvan las obras o salva la fe? ¿Hay una colaboración del hombre en su propia salvación? ¿Se asienta esta colaboración en el misterio del libre arbitrio, o es que el hombre deriva de una naturaleza absolutamente corrupta respecto de la cual no cabe hacer ninguna concesión? La Reforma introduce estas perplejidades, que cristalizan en las discusiones sobre el “examen de conciencia” y sobre el significado de la “disciplina interior”, entre otras. Calvino, retomando la antropología paulina y agustiniana, sostiene que la naturaleza humana está tan corrompida por el pecado, que no puede hacer nada por su propia salvación, y presenta una teología de la salvación por la sola gracia: los hombres están predestinados por Dios a la salvación o a la perdición. Como es sabido, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Max Weber sitúa esta teología de la salvación por la gracia en la base del capitalismo, como elemento central en el proceso de transformación [representacional] de la actividad lucrativa en una actividad

honorable. Calvino, entonces, denuncia como presunción y como autoglorificación ante Dios (que es, para él, el origen del pecado) la arrogante pretensión humana de salvarse por las obras -la crítica fundamental de esta teología es la crítica a la idea de “mérito”-, y opone, a la doctrina del libre arbitrio, una “doctrina de la predestinación”. Esta polémica sobre la salvación, en el siglo XVII, no sólo enfrenta a la iglesia reformada con la iglesia romana, sino que, además, produce múltiples fragmentaciones al interior de ambas. En el caso del calvinismo holandés, se dará una confrontación entre los pastores ortodoxos o “gomaristas”, que son calvinistas estrictos y estrictos seguidores de la doctrina de la predestinación, y los heterodoxos o “arminianos”, que son calvinistas pero sostienen la creencia en el libre albedrío (de todas maneras, ambos grupos confluyen en las dos grandes líneas de fuerza que caracterizan al calvinismo holandés en su totalidad: la oposición a la idolatría de la iglesia romana y el sentido fuertemente político y nacionalista de su actividad). Estas tendencias no son solamente teológicas, sino que están involucradas en las cuestiones sociales, y van a estar en el origen de la formación de los partidos políticos intervinientes en la Holanda del siglo XVII.

El primer grupo es el de los que se conocen como “remonstrantes”; asume la tradición erasmiana de tolerancia religiosa y paz civil, es partidario del libre albedrío y -esto es lo más importante- afirma la libertad de conciencia en la interpretación de las Sagradas Escrituras, la inmediatez de la relación con el texto y de la relación con Dios. Básicamente, los remonstrantes aspiran a una paz religiosa que disminuya la influencia de los cuerpos sacerdotales y de las jerarquías eclesiales -o que directamente elimine estas jerarquías. Opone a la religiosidad externa e institucional una comunidad invisible de creyentes (esta idea de una “comunidad invisible de creyentes que no admite sacerdotes” es la idea fundamental de todos estos grupos, más o menos heterodoxos, del calvinismo holandés). La afirmación del libre arbitrio y de la libertad religiosa de conciencia es también una afirmación de la libertad filosófica de pensamiento e investigación. No es casual que todas estas sectas estén compuestas por un número muy elevado de cartesianos. El cartesianismo como filosofía -es decir, la razón como método de investigación de

la naturaleza- es aceptado como complemento de una religión de principios muy sencillos que tienen que ver con la vida práctica; una religión que no es especulativa, que no es teórica, que no pretende establecer la verdad del mundo y que, por lo tanto, no tiene ninguna posibilidad de entrar en contradicción con la filosofía. Encontramos aquí, más bien, una denuncia de la teología como “religión teórica” y se postula la total autonomía e independencia entre la religión -que no enseña más que una manera de vivir- y la filosofía -que es absolutamente libre para comprender el mundo.

En el plano político, estos grupos son republicanos. Jan de Witt, representante de la aristocracia republicana, gobierna Holanda como Gran Pensionario desde 1654 hasta 1672, cuando, el 20 de agosto más precisamente, y a pocas cuadras de la pensión donde vivía Spinoza, es linchado junto a su hermano por una turba enfurecida y mueren ambos en la calle. El *TTP* había sido concluido en 1670, sólo dos años antes, con el clarísimo propósito de intervenir en favor de ese gobierno republicano que expresaba los deseos y aspiraciones de la burguesía comercial-intelectual holandesa, apoyado teológica y filosóficamente por estos grupos de reformados no ortodoxos. Además de la afirmación de la tolerancia religiosa como condición para la paz social, una cosa muy importante para estos grupos era la necesidad de subordinar todas las iglesias al poder civil. Esta subordinación es uno de los principios fundamentales del proceso de secularización, que viene siendo afirmado desde Maquiavelo, y que es formulado con mucha intensidad por Hobbes, por Grocio, por Spinoza.

El segundo grupo es justamente el de los “contrarremonstrantes” o “gomaristas” (Gomar era el teólogo enemigo de Arminio, que derrotó a este último en la famosa disputa del concilio de Dordrecht, a principios del siglo XVII). Los gomaristas sostienen que el cristiano debe una doble obediencia, que la vida cristiana significa sujeción a un doble poder: el poder del príncipe en lo que refiere a lo temporal, y el poder sacerdotal en lo que refiere a la religión. Ambos poderes provienen de una única fuente, que es Dios mismo.

Un tercer grupo, que fue muy importante para Spinoza, son los “socinianos” (secta herética cuyo nombre es tomado del reformador italiano Fausto Socino, que vivió en Siena -de donde tuvo que

marcharse- en el siglo xvi, y que predicó, sobre todo, en Polonia). Los socinianos -muy fuertes en Holanda- niegan el dogma de la trinidad, el del pecado original y el de la divinidad de Cristo. Esto último es muy importante -y probablemente Spinoza haya sido influido en esto por la doctrina sociniana- porque significa comprender a Cristo como un principio espiritual de vida y no como un milagro encarnado. Cristo no es el hijo de Dios (los socinianos son antitrinitarios) sino una alegoría de la perfección moral, un ideal de la virtud. La religión de los socinianos es una religión depurada de misterios, absolutamente compatible con el cartesianismo.

El cuarto grupo que encontramos en la arena teológico-política holandesa es el de los “anabaptistas” (que quiere decir “los bautizados de nuevo”), quienes serán perseguidos y masacrados a lo largo y a lo ancho de toda Europa. Los menonitas y los colegiantes se inscriben en esta tradición. Los anabaptistas niegan el bautismo de los niños y solamente lo aceptan en los adultos. Postulan una libre reunión de los creyentes, sin ningún tipo de jerarquía ni distinción (en las reuniones de los colegiantes había judíos, cristianos, libre-pensadores, y se congregaban para discutir problemas bíblicos). Los menonitas rechazan el clero y niegan que la religión trate de sutilezas teológicas –las que, cuando se producen, dan lugar a controversias y disputas que acaban en sediciones. Según ellos la religión es un conjunto de principios muy simples, que pueden ser entendidos por todos y que dan lugar a una forma de vida en el amor. Conforme esta manera de entenderlas, ni la religión ni la Biblia tienen ningún tipo de aspiración “filosófica”.

Políticamente, postulan una sociedad igualitaria basada en el comunismo del trabajo y el amor al prójimo. Los menonitas fueron los primeros que se opusieron a la esclavitud y los primeros en aceptar la separación de todos los grupos religiosos, la subordinación de la Iglesia al Estado y la constitución de una religión sin clero³¹.

Estos grupos, sobre todo los colegiantes y los menonitas, formaban el círculo de amigos de Spinoza. Rijnsburg, la ciudad a la que se

31 Sobre el contexto religioso y político en la Holanda de Spinoza ver, de Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985. También el clásico trabajo de León Dujovne, *Spinoza*, 4 vol., Universidad de Buenos Aires, 1940-44 (I, p. 113).

dirige Spinoza luego de ser excomulgado, es la sede principal de los colegiantes en Europa. Había en Holanda una gran efervescencia teológico-política: cuáqueros ingleses, anabaptistas, socinianos, colegiantes, arminianos, menonitas, milenaristas, ortodoxos. El partido monárquico que destituye a Jan de Witt se apoya en el calvinismo ortodoxo, que hace de nexo entre la aristocracia y la plebe. La iglesia o partido gomarista es el sector mayoritario del calvinismo, ya que está formado, por una parte, por los pobres o “pueblo inculto” (*vulgus*) y, por otra parte, por los grandes señores y poderosos que se apoyan en los pastores calvinistas para poner de parte suya, contra la burguesía ilustrada, al pueblo. En el marco de esta disputa y esta lucha, Spinoza va a intervenir a su manera: escribe el *Tratado teológico-político*, que es el primer texto de justificación y fundamentación de la democracia moderna, donde se asientan las bases para la libertad política en términos de una democracia que presupone la separación entre teología y filosofía.

El *Tratado teológico-político* es una caja de resonancia de requerimientos que son propios de su tiempo. Por una parte, una demanda concerniente a la interpretación de los textos sagrados: ¿qué significa interpretar la Biblia? Por otra parte, una demanda que proviene de la religión no confesional (de los “cristianos sin iglesia”, como los llama Kolakowski), que no sólo busca un tipo de conciencia religiosa independiente de las religiones históricas constituidas, sino también una sociedad política muy concreta, basada en la idea de “tolerancia” erasmiana. Se suele vincular al *Tratado teológico-político* con esta idea de “tolerancia”, al punto de presentarlo como el gran libro de la tolerancia moderna, pero eso es muy discutible. En primer lugar por una razón filológica: el concepto de “tolerancia” se halla ausente en el *TTP* -la palabra sólo aparece una vez y de manera circunstancial³². Y en segundo lugar, conceptualmente, no se trata de un problema de tolerancia en la base del planteo de Spinoza. “Tolerar”, tanto en latín como en español, quiere decir “soportar”, soportar a otro y, en el fondo, ser indiferente a él. En cambio, lo que interesa a Spinoza es pensar cómo se armonizan las diferencias

32 Cfr. el trabajo de Filippo Mignini, “Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia?”, en revista *Nombres*, n° 4, Córdoba, 1994.

-cuya existencia no sólo es natural sino también deseable-, cómo entran en relación, cómo se componen y bajo qué condiciones entran en conflicto –porque conflicto y armonía no siempre son para Spinoza términos antagónicos.

Este es el escenario. ¿Cómo reformar por dentro la filosofía para expurgarla de todos los prejuicios teológicos? ¿Cómo combatir contra los poderes políticos y religiosos que atentan contra la libertad de palabra y contra el libre examen de conciencia? ¿Cuál es la forma de vida que hace posible la impotencia y el resentimiento teológico? ¿Cómo se fundamenta la libertad política y la libertad religiosa? Son estas las cuestiones que se hallan en el corazón del *Tratado teológico-político*, que buscará poner las bases para un partido de la libertad aún en ciernes en Holanda.

Hay un importante estudioso italiano de la obra de Spinoza - Paolo Cristofolini-, que ha hecho un registro de todos los ataques contra el *Tratado teológico-político*, desde su publicación hasta los primeros años del siglo XVIII, mostrando que los más furiosos y virulentos no provienen del partido gomarista ni de los sectores ortodoxos en general, sino, extrañamente, de los cartesianos, de los socinianos, de todos aquellos que predicaban el uso de la razón en la teología. Cuando el nombre “Spinoza” y la palabra “spinozismo” pasan a ser malas palabras y se convierten en sinónimos de “ateísmo”, estos grupos intentarán tomar distancia de ellos, en parte para sobrevivir, en parte para arraigarse.

Metodológicamente, diría que es imposible leer hoy el *Tratado teológico-político* sin tomar en cuenta -aunque no acordemos con ella- la sugestiva tesis de un filósofo judío-alemán, que emigró a Estados Unidos en 1933, y allí fundó, en Chicago, la New School for Social Research: Leo Strauss. Según Strauss -quien siendo joven escribió, entre 1925 y 1928, un primer libro importante sobre la crítica bíblica de Spinoza³³-, en épocas de intolerancia y persecución los filósofos escriben en un lenguaje cifrado para pasar desapercibidos por el poder político o religioso. Es lo que se conoce como la

33 Strauss, Leo, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*, Akademie-Verlag, Berlin, 1930.

teoría de la “escritura reticente” o del “doble lenguaje”. Strauss esboza esta sociología de la filosofía para sugerir que no es posible leer literalmente algunas obras de filosofía, pues la lectura literal desconocería el contexto de producción de la obra³⁴. Este recaudo resulta muy interesante pero también problemático, en particular porque Spinoza buscaba ante todo -como Descartes, como Hobbes...- ser claro; tiene un cuidado evidente y explícito por la claridad. Por lo pronto, acordemos con Strauss en que no es posible leer ingenuamente un libro como el *Tratado teológico-político* (seguramente no es posible leer con ingenuidad ninguna obra de filosofía), tratando de comprender su contenido manifiesto.

El *Tratado teológico-político* consta de veinte capítulos y está dividido en dos partes, una teológica y la otra política. La parte teológica, que es la más extensa (se compone de los primeros quince capítulos) tiene el propósito de fundamentar la libertad política; establece una fase preparatoria donde la libertad de conciencia, la libertad de interpretación, la libertad de culto y la aceptación del “credo mínimo” (amar a Dios y al prójimo) como forma de vida constituyen las bases para la libertad democrática. Lo que Spinoza está viendo (finalizada la Guerra de los Treinta Años) es un conflicto de fanatismo religioso que se traslada a la política. La nueva manera de leer la Biblia que propone el *TTP* tiene el sentido político de una pacificación: que la Biblia deje de alentar discordias y conflictos por las diferencias de interpretación. Interpretarla de manera que sea capaz de estimular la armonía y la amistad entre los hombres, en vez de la enemistad y el odio que hasta ese momento ha suscitado. Someterla a una lectura histórico-crítica, como la que emprenderá -luego de leer a Spinoza, en 1678- el teólogo francés Richard Simon con su *Historia crítica del Antiguo Testamento*. Cuando esta *Historia* esté en prensa, alguien le hará conocer al obispo de Metz -que no es otro que Bossuet- el índice de las materias que trata. Apenas impreso el libro, el obispo ordenará su incautación y quema inmediata³⁵.

34 Strauss, Leo, “How to Study Spinoza’s Theologico-Political Treatise”, en *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1988.

35 Cfr. André Chouraqui, “Baruch Spinoza y la exégesis bíblica”, en AA.VV., *Hom-*

Esto, que ocurre casi simultáneamente en Amsterdam -con un judío que escandaliza a la Sinagoga- y en París -con un teólogo cristiano que escandaliza a la Iglesia Romana- es un conflicto de interpretación de la Escritura que ya no se da entre religiones, sino en el interior de cada religión (judía, católica o reformada), de cada tradición de lectura, de cada interpretación institucionalizada.

El *Tratado teológico-político* y el *Epistolario* son los textos donde más claramente se puede ver la relación de Spinoza con el judaísmo. La primera parte del *TTP* es una lectura del *Antiguo Testamento* (con la sola excepción del capítulo XI, dedicado al Evangelio). Sus fuentes son en su totalidad autores judíos (con la sola excepción de Pablo de Tarso, en el capítulo III). Es aquí donde Spinoza entra en interlocución con Maimónides. Éste propone un método racionalista para leer la Biblia: se trata, según el maestro cordobés, de subordinar el texto a la razón. Exactamente lo contrario propone Yehudá Alfakar, quien postula la subordinación de la razón al texto. Para Spinoza, ambos están igualmente equivocados: no se trata de subordinar la enseñanza bíblica a la razón ni la razón a la enseñanza bíblica, simplemente porque no tienen el mismo objeto. Como decían casi todas las sectas de cristianos sin iglesia: la Biblia no contiene teorías ni enseña verdades en sentido especulativo, es decir no tiene nada que ver con la filosofía. Lo único que hace la Biblia -si la leemos desde una perspectiva histórico-crítica- es enseñar un credo mínimo de verdades prácticas muy simples, que puede ser reducido a dos cosas: amar a Dios y amar al prójimo. Todo lo demás son las capas históricas de un texto producido por una cultura particular. Y es completamente irrazonable que un texto de este tipo conduzca a odios y guerras de interpretación. Entonces, ni Maimónides ni Alfakar pueden indicar el camino. Hay que pensar de otra manera.

Spinoza también menciona a Gersónides, una especie de libre-pensador del judaísmo, su más herético predecesor judío (Gersónides dice, por ejemplo: *Dios está en todo y todo está en Dios*). Hay asimismo otros nombres judíos citados por Spinoza, como Flavio Josefo, Filón de Alejandría, Hasdai Crescas. De todos ellos, Crescas es probablemente el único autor judío que tiene importancia para

la filosofía spinoziana propiamente dicha. No es un teólogo que invoca Spinoza para discutir su interpretación de la Biblia, sino un filósofo que, con otras palabras, ha dicho que la materia es Dios, por lo que está presente en el centro mismo de la reflexión de la *Ética*. Otro autor que seguramente ha tenido influencia en Spinoza es León Hebreo (o Abrabanel), cuyos *Diálogos de amor* (en una traducción española de 1568 realizada por el cabalista Gedaliah Ibn Jachjah) formaban parte de la biblioteca de Spinoza. Allí podemos encontrar fórmulas como la de “amor intelectual de Dios” o “bajo la especie de la eternidad”³⁶.

Muchos han sostenido que la cábala tiene una presencia importante en la filosofía de Spinoza. Menasseh ben Israel, uno de sus maestros, tenía inclinaciones místicas. Un médico judío -que había sido alumno de Galileo en Padua y que llegó a Amsterdam en 1626- llamado Joseph del Medigo fue amigo de Menasseh ben Israel; Del Medigo -quien además de cabalista fue un convencido difusor de las teorías de Galileo- escribió un libro (publicado por Menasseh) titulado *El libro de los dioses*, que Spinoza también tenía en su biblioteca. Un rabino de Amsterdam, asesinado en Auschwitz, escribió en 1940 un libro llamado *Joseph del Medigo, Menasseh ben Israel y Spinoza*. Allí sostiene que todo el *Tratado Breve* de Spinoza puede ser reducido a una simple glosa del *Libro de los dioses*, que estaba inficionado por la cábala. También un contemporáneo de Kant, Salomón Maimón, afirmó que Spinoza y la cábala son lo mismo. El propio Leibniz escribió en una carta que si se levanta la máscara matemática de Spinoza, se puede ver el judío y el cabalista.

Ahora, ¿qué dice Spinoza de la cábala? En el capítulo ix del *Tratado teológico-político*, escribe lo siguiente: *En cuanto a las diversas lecturas, dicen que son signo de profundísimos misterios; y lo mismo pretenden respecto a los asteriscos, de los que existen 28 en medio de párrafo, e incluso creen que se esconden grandes secretos en los rasgos de las letras. La verdad es que desconozco si todo esto lo han dicho por necedad o por devoción de viejas. Una cosa sé, al menos: que yo no he leído en ellos nada*

36 Cfr. el estudio de Chantal Jaquet, “L’essence de l’amour dans les *Dialogues d’amour* de León l’Hébreu et dans le *Court Traité*”, en *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005.

*que recordara la ciencia del arcano, sino tan sólo pensamientos pueriles. He leído también e incluso he conocido algunos cabalistas, aficionados a la broma, pero jamás he logrado admirar lo suficiente su locura*³⁷. Este es el único pasaje en el que Spinoza se refiere a la cábala (los cabalistas que dice haber conocido pueden ser el mismo Menasseh ben Israel, o Abraham Cohen de Herrera, autor de la *Puerta del cielo*, un libro muy popular en Amsterdam en ese entonces) –como puede verse, de un modo absolutamente despectivo.

Spinoza considera que el judaísmo es una religión política y una religión nacional, orientada producir y mantener una comunidad en sentido político (donde el prójimo, el prójimo objeto de amor es originariamente el connacional, el próximo).

En *Mateo*, 5, 38-44 se lee lo siguiente: *Oísteis que fue dicho “Ojo por ojo y diente por diente.” Pero yo os digo: no resistáis al que es malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; y al que quiera ponerte a pleito y quitarte la túnica, déjale también la capa; y a cualquiera que te obligue a llevar carga por una milla, vé con él dos. Al que te pida dale, y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses. Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen y orad por los que os ultrajan y os persiguen.*

Esta es la interpretación evangélica de la frase del *Levítico* “No te vengarás, ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo, sino amarás al prójimo como a ti mismo” (*Levítico*, 19, 18).

En el capítulo XIX del *Tratado teológico-político*, Spinoza cita a Mateo, y esto es interesante de tener en cuenta. Según Mateo, el judaísmo se resuelve en una complementación de “amar al prójimo” y “aborrecer al enemigo” –que perfectamente puede identificarse con el extranjero. Esta idea es la que encontramos en el *Tratado teológico-político*, y Spinoza la toma del Evangelio, más precisamente de Mateo; es como si estuviera diciendo que éste es el espíritu del

37 Spinoza, *Tratado teológico-político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 249.

Antiguo Testamento, del judaísmo como religión política, como religión nacional. El texto del *Tratado teológico-político* dice así:

Esto se confirma, además, por la misma experiencia. Pues, si la suprema potestad ha declarado a alguien reo de muerte o enemigo suyo, tanto si es un ciudadano como si es un extraño [o, mejor, extranjero], un particular o alguien con autoridad sobre los demás, no está permitido que ningún súbdito le preste auxilio. Y así los hebreos, aunque se les había dicho que cada uno amara a su prójimo como a sí mismo (ver Levítico, 19, 17-8), estaban obligados a denunciar ante el juez a quien había cometido una falta contra los preceptos de la ley (ver Levítico, 5, 1 y Deuteronomio, 13, 8-9) y a ejecutarlo, si era juzgado reo de muerte (ver Deuteronomio, 17, 7). Por otra parte, para que los hebreos pudieran conservar la libertad y seguir ejerciendo un poder absoluto sobre las tierras que ocupasen, les fue necesario (como demostramos en el capítulo XVII) adaptar la religión a su solo Estado y aislarse de las demás naciones. Por eso se les dijo: Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo (ver Mateo, 5, 43). Mas, una vez que perdieron el Estado y fueron llevados cautivos a Babilonia, Jeremías les enseñó que velaran (incluso) por el bienestar de aquella ciudad a la que habían sido llevados cautivos. [Es decir, donde se vive, por más que se viva en una ciudad no judía, los ciudadanos no pueden ser considerados enemigos. Por lo tanto, el concepto de “amor al prójimo”, está diciendo Spinoza, paulatinamente, conforme se va produciendo la diáspora, se va extendiendo. Y lo que hace Cristo es interpretar ese proceso]. Y, después que Cristo vio que se dispersarían por todo el orbe, les enseñó que practicaran la piedad con todos sin excepción [esta es la enseñanza fundamental de Cristo, según Spinoza]. Todo lo cual muestra con la máxima evidencia que la religión siempre se adaptó a la utilidad del Estado³⁸.

Esta última frase es en realidad un tópico desde Maquiavelo en adelante: la idea de religión como religión política, como *instrumentum regni*, como instrumento del reino, como vía de obediencia, como canal privilegiado para mantener la paz. Por eso Maquia-

38 *Ibid.*, pp. 399-400.

velo dice que lo peor que puede hacer un príncipe, si quiere ser prudente, si quiere conservar el poder, es atentar contra la religión arraigada en un lugar; antes bien, tiene que servirse de ella. Para Maquiavelo, las religiones no son intrínsecamente verdaderas ni falsas; simplemente están ahí, y pueden ser un importante dispositivo de consolidación del poder político –en la medida en que no dispute la soberanía con él.

Para Spinoza, las religiones históricas, las religiones constituidas institucionalmente, tienen siempre una base de superstición que las hace posibles (a todas por igual). Sin embargo, el cristianismo, la religión de Cristo, no es considerada en el *TTP* como una religión más: lo que dice Cristo no inaugura, no abre una religión entre otras. Pero no por motivos “religiosos” ni de intrínseca verdad –porque, para Spinoza, Cristo no dice absolutamente nada nuevo. En rigor, no hay “evangelio”, no hay “buena nueva”. Lo que hay en Cristo, lo específico de Cristo, es un hecho paradójicamente histórico. ¿Qué hace Cristo? A un núcleo de verdad, que está en la base de la religión judía y de otras religiones, lo despoja de todas las formas y las configuraciones históricas bajo las cuales se había manifestado hasta entonces: ceremonias, ritos, mitos, cultos, castigos, premios, etc. Es como si Cristo despojara de esa “cáscara” histórica al núcleo de verdad de todas las religiones, que en sí mismo es ahistórico. ¿Y cuál es ese núcleo de verdad, para Cristo, según Spinoza?: el amor al prójimo, o -en una palabra- la *fraternidad*. El núcleo de verdad de todas las religiones es la fraternidad humana. Y Cristo viene a decir que esa fraternidad se instituye como una *comunidad universal*: no nacional, no particular, no local, no racial, sino de absolutamente todos los hombres. Este núcleo, esta idea, este mensaje de fraternidad tan antiguo como las religiones mismas, es presentado por Cristo en su forma pura –lo que Spinoza dice es que, inmediatamente, con la institución del cristianismo como religión, se adultera y se pierde, y vuelve a cobrar la forma histórica de la que Cristo lo había despojado. Entonces, de nuevo: ritos, ceremonias, sacramentos, castigos y premios: eso es el cristianismo histórico.

Como para los socinianos, para Spinoza no hay ninguna sacralidad en Cristo; Cristo no dice nada nuevo, dice lo mismo que Salomón y lo mismo que todos los judíos. Pero lo dice de manera más

prístina, más clara, más sencilla, más elemental, más esencial. Amar al prójimo y amar a Dios, nada más; el resto es superstición, idiotismo, particularismo. Ahora, el concepto de “amor” lo toma efectivamente de la religión de los judíos. Sólo que no importa si ese amor es amor al “próximo” y no es amor a todos los hombres inmediatamente, y si está implicado en él -como quiere el Evangelio que esté- la idea de odio al enemigo. El enemigo es el extranjero. Si es verdad lo que dice Spinoza, que el Estado judío es un Estado teocrático porque todo el que es enemigo de la religión es enemigo del Estado y viceversa, y todo aquel que se aparta de la religión pasa a ser automáticamente su enemigo y enemigo del Estado, por lógica todos los que viven fuera del Estado son enemigos, y por lo tanto, enemigos de la religión. El extranjero es automáticamente un enemigo.

Esta es una idea que esta en la base del pensamiento político del siglo XVII. ¿Qué dice, por ejemplo, Hobbes? El estado natural de los seres humanos -escribe en el *Leviatán*- es la enemistad, el conflicto, la guerra que es guerra de todos contra todos. Y esa guerra se interrumpe merced a ciertos dispositivos, merced a un *pacto* social por el cual se conviene interrumpir la guerra. Supongamos que el pacto es un estado de paz -de paz superficial, pero de paz. ¿Qué pasa entre un Estado y otro; qué pasa entre un Estado y los extranjeros de ese Estado? La situación natural entre ambos es la guerra (aunque sea en potencia). Y esa guerra se puede mitigar, elaborar, gestionar mediante una convención, mediante un pacto. Pero un Estado tiene el derecho natural de hacer con los extranjeros lo que crea conveniente. Esto dice Hobbes en el capítulo XXVIII del *Leviatán*, donde trata las diferentes formas de la hostilidad³⁹.

La guerra, por tanto, es lo dado. Lo cual no quiere decir que siempre sea conveniente entrar en guerra. Pero cuando está en peligro la propia supervivencia del Estado, hay que hacerlo. Si un Estado es teocrático, esto sucede aún más frecuentemente -el *Tratado*

39 “Al infligirse un daño cualquiera a un inocente que no sea súbdito, si se hace para beneficio del Estado y sin violación de ningún pacto anterior, ello no constituye un quebrantamiento de la ley de naturaleza. En efecto, todos los hombres que no son súbditos, o bien son enemigos, o bien han dejado de serlo por algún pacto precedente...” (Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Sarpe, Madrid, 1983, vol. 1, pp. 317-318).

teológico-político comparte esta opinión con Hobbes. No es que esté alentando la guerra. Al contrario, dice que la guerra es la situación natural, y que los hombres tienen que establecer determinadas leyes, pactos y convenciones que neutralicen el estado natural de cosas que es el estado de guerra o de conflicto entre Estados. Y por lo tanto, en una teocracia, el extranjero es naturalmente o automáticamente el enemigo. No quiere decir que haya que aniquilarlo ni que haya que declararle la Guerra Santa; puedo convivir con él. Pero hay como un “estado de naturaleza de las religiones”. Y por eso mismo es que hace falta una elaboración política, no solamente entre los Estados sino también entre las religiones –y máximamente cuando se trata de un Estado que coincide con la religión, como es el que está describiendo aquí Spinoza.

Ahora, si es cierto que lo único que hace Cristo es tomar las verdades del judaísmo y extenderlas a todos los hombres, y que luego esta religión natural es pervertida por el cristianismo como religión de culto, lo que Spinoza realiza ahora, a través de la filosofía (en la *Ética*, en el *Tratado teológico-político* y en su crítica bíblica), es simplemente rescatar el núcleo de verdad de ese libro ininteligible que es la *Biblia*, y proponerlo como *fraternidad*. Se trata solamente de esto. Quien crea que tiene que aniquilar a otro porque interpreta la *Biblia* de manera distinta es alguien que no ha entendido su núcleo de verdad. Y eso es todo. No es más verdadero el cristianismo que el judaísmo; hay una circunstancia histórica que le permite a Cristo exponer el judaísmo y las verdades de todas las religiones de una manera despojada de lo que no es esencial a la religión. La opinión de Spinoza sobre este punto puede resumirse de ese modo.

El Cristianismo, la religión del hijo, suele considerarse como la religión del amor. Ahora, Levinas toma la frase “amarás al prójimo como a ti mismo” la abre y la problematiza, porque en definitiva -dice Levinas- el amor a sí mismo no es más que vanidad, no es más que egoísmo y autoafirmación. “Amar al prójimo como a sí mismo” sería una frase contradictoria, porque de lo que se trata es de un despojo de sí más que de un amor a sí. Entonces, dice Levinas, esa frase originalmente no puede haber dicho eso, porque, entre otras cosas, no se trata de amarse a sí mismo. No estamos en la tradición aristotélica de la *philautía* -del amor a sí mismo o de la amistad consigo mismo- y de

la construcción de una identidad amorosa de sí. Eso es griego, y no se condice ni con el Antiguo ni con el Nuevo Testamento, ni mucho menos con la antropología de Pablo.

No hay, en la filosofía griega, en absoluto, una moral de la renuncia de sí. Y el concepto griego de *philautía* es un concepto que tiene una valencia ética muy importante. Es posible traducirlo por “amistad consigo mismo”, pero también se puede traducir como “amor a sí mismo”. En la lengua griega existen tres palabras que aluden al concepto de “amor”: *philia*, *eros*, *ágape*. Esta última es la palabra cristiana. Pero la ética griega -y máximamente la ética aristotélica- es una *cura sui*, una ética del cuidado de sí, un volverse amigo de sí mismo e impedir que las partes que nos constituyen entren en guerra entre sí. No ser un enemigo de sí. Aristóteles dice “no ser uno por la mañana, otro por la tarde, otro por la noche” por estar arrastrado por pasiones que llevan de un lado a otro, sino subordinar esas pasiones a un principio de identidad bajo la forma de una amistad consigo mismo. Una afirmación de la construcción de sí, de la identidad en un sentido fuerte. Y la amistad con otro presupone la *philautía*. No pueden ser amigas dos personas que no son, a su vez, amigas de sí mismas. Según esta estricta lógica aristotélica, los malos, los que están en guerra consigo mismos, los *ácratas*, a lo sumo pueden ser cómplices, pueden unirse bajo intereses comunes. Pero la amistad “profunda” presupone la “amistad consigo mismo”.

El núcleo de la antropología cristiana -o de una de las antropologías cristianas-, está en un pasaje de *Romanos* 6, 7:

Porque sabemos que la ley es espiritual, más yo soy carnal, bendigo el pecado. Por qué lo que hago, no lo entiendo. Pues no hago lo que quiero sino lo que aborrezco, eso hago. Y si lo que no quiero, esto hago, apruebo que la ley es buena. De manera que ya no soy yo quien hace aquello, sino el pecado que mora en mí [Aristóteles, a esta altura, hubiera escapado]. Y yo sé que en mí, esto es, en mi carne, no mora el bien. Porque el querer el bien está en mí, pero no el hacerlo. Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago. Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí. Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el mal está en mí.

Según puede verse, el viejo concepto de *philautía* ha perdido todo su sentido; no hay posible reconciliación con la naturaleza caída, no es posible volverse amigo de sí mismo, amigo de una naturaleza maldita, en la que mora el mal. Aquí aparece una noción completamente desconocida para los griegos: el pecado. El texto de Pablo continúa de este modo:

Porque, según el hombre interior, me deleito en la ley de Dios. Pero veo otra ley en mis miembros, que se rebela contra la ley de mi mente y que me lleva cautivo a la ley del pecado que está en mis miembros. Miserable de mí. ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? Gracias doy a Dios por Jesucristo nuestro Señor. Así que yo mismo, con la mente, sirvo la ley de Dios; bajo la carne, sirvo la ley del pecado.

Aquí no hay posibilidad de *philautía* puesto que el hombre caído está condenado a la *acrasía*, por su naturaleza vulnerable sin remedio. Todo esto había surgido de lo que dice Levinas sobre la imposibilidad de traducir ese pasaje del *Levítico* como “amar al prójimo como a sí mismo”. Porque es problemático el concepto de “amor a sí mismo”, que va de suyo entre los griegos pero no en nuestra cultura.

Y el concepto de “fraternidad”, en efecto, en un sentido estricto, es un concepto político (por más que, originariamente, las fraternidades son monacales). Para Freud, en *Tótem y tabú*, la política empieza con el asesinato del padre, cuando quedan solamente los hermanos (aunque debemos tener en cuenta -cosa que Freud sabía muy bien, y antes que él Shakespeare-, que el padre vuelve como espectro, que no es tan fácil matarlo). Fraternidad es la condición de posibilidad para que haya política. Mientras hay padre, mientras hay *arché*, un principio, una *monarquía* -en el sentido etimológico-, no hay política -al menos en su acepción moderna. Desde ese punto de vista, en un sentido estricto, la “fraternidad” es un concepto político. Ahora, en un sentido amplio -que es el empleado anteriormente cuando se afirmó que en Spinoza la fraternidad es la esencia de la religión de Cristo y de toda religión-, lo único que dice Cristo es: los hombres son todos iguales y deben amarse los unos a los otros. Eso es lo único que pervive y se mantiene inalterable tanto en la *Biblia*

(en toda su historia de adulteraciones e interpolaciones) como en cualquier religión. Spinoza no hace otra cosa que exponer filosóficamente ese precepto. Y la forma más elevada de acceder, de trabar contacto con ese núcleo de verdad -que había estado en todas las religiones, pero que en su historicidad había dado lugar a un amor meramente pasional de Dios- es a través del *amor intelectual de Dios*.

El amor pasional de Dios es un amor motivado por esperanzas y miedos –y otras pasiones. Mientras más pasiones activa una religión, más supersticiosa es. En cambio, si minimiza la relación pasional con Dios, más exenta estará de ser arrastrada hacia formas de superstición. La filosofía habla del amor de Dios como un amor intelectual –convergente, en sus efectos, con la enseñanza que Cristo formula con parábolas. Spinoza no era un filósofo cristiano pero tal vez pueda pensarse provocativamente a Cristo como un filósofo spinozista; Cristo sería así esotéricamente spinozista y exotéricamente -en su doctrina pública, para la gente simple- un “cristiano”⁴⁰. Cuando Spinoza dice que no hay nada en la Escritura que se contraponga a la filosofía, está diciendo que en la Escritura encontraremos sólo enseñanzas morales –tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Lo demás son cosas que se activan por interés, por fanatismo, por odio o por apetito de dominio.

La lectura bíblica de Spinoza no tiene una aspiración erudita, sino máximamente política. No es casual que el libro, entre todos los libros, sobre el que más se ha ocupado Spinoza sea la Escritura. Además, porque, entre otras cosas, para los filósofos del siglo XVII no tenía mucha relevancia la historia de la filosofía a la hora de ponerse a pensar. Spinoza, efectivamente, había leído algunos autores judíos, había leído a Descartes, a Hobbes, a Bacon y poco más. Pero no tienen estos autores una importancia libresca. El único libro del que se puede decir que fue, como libro, un objeto relevante de estudio para Spinoza, es la *Biblia*. Porque se trata de un texto que está latiendo en el corazón de su tiempo, que está vivo, que tiene una existencia teológico-política de primera magnitud. Entonces,

40 Esto sugiere Alexandre Matheron en su libro *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier, París, 1971.

esa intervención de Spinoza sobre la *Biblia* comporta una intención claramente política.

La lectura de la correspondencia spinozista revela que una de las principales objeciones a su filosofía es que no permitiría distinguir entre el bien y el mal, y sería incapaz de sustraerse a un indiferentismo moral. En Spinoza no existe la noción de “pecado”; coincide en esto con Aristóteles: los seres humanos deben ser amigos de sí mismos y amarse a sí mismos y así serlo de los otros. Se abjura aquí de manera explícita de toda antropología dualista, una de cuyas formas es el combate irreconciliable entre la ley del deseo y la ley de Cristo que postulaba Pablo. Al contrario, Spinoza recupera toda la inspiración de la ética antigua, de la *philautía*. El ideal spinozista del sabio es de inspiración antigua: sabio es el amigo de sí mismo, alguien que se ha reconciliado consigo mismo y que se ama a sí mismo. Lo que Spinoza llama “aquietud” (*acquiescentia in se ipso*, *acquiescentia mentis*) -palabra que presumiblemente toma de la traducción latina que hace Henri Desmarets de la *Pasiones del alma* de Descartes- no es otra cosa que la *philautía*; más aún, hay un pasaje en el que Spinoza los considera como sinónimos estrictos: *acquiescentia vel philautía*, dice, para referir la plenitud consigo mismo, la reconciliación consigo mismo, el contento de sí y el amor a sí mismo.

La *acquiescentia* spinozista es un afecto definido como un incremento de la potencia de existir acompañado de la idea de su causa; en este caso, la causa de ese incremento de la potencia somos nosotros mismos. O sea, máxima distancia con la antropología paulina, agustiniana o protestante, donde la naturaleza es una naturaleza corrompida y no hay posibilidad de revertir su condición mediante obras. Spinoza no tiene nada que ver con esto; lo que le interesa de Pablo son otras cosas, no el aspecto antropológico. Rompe con toda la tristeza implicada en la antropología paulina del hombre caído. En varios pasajes de la *Ética* Spinoza hace un ajuste de cuentas con el ideal ascético: con el tormento, la humillación, la flagelación, el autosometimiento, el sacrificio. El spinozismo es la absoluta ausencia de toda lógica del sacrificio. No hay sacrificio en ningún sentido. Hay afirmación pura, incorporación. Esto tendrá, además, una gran relevancia en la política.

Ahora, ¿qué le interesa a Spinoza de San Pablo? —porque en una parte dice: *Pablo enseña, pues, exactamente lo que nosotros intentamos probar*. Lo que Spinoza intenta probar (y Pablo dice) es que el cristianismo viene al mundo para liberar a los hombres del yugo de la ley. Y la ley es la ley de Moisés, es la ley teológico-política, heterónoma, exterior, que prescribe y que impone solamente obediencia, que exige obediencia para constituir un pueblo. Así considera Spinoza a la ley mosaica. Según Pablo, Cristo viene a liberar a los hombres del yugo de la ley, y a transformar una religión de la obediencia en una religión del amor, en una interiorización de la verdad del amor —esto, además, es lo que postulaban las sectas protestantes heterodoxas. Esta comprensión spinozista del mensaje paulino la encontramos, por ejemplo, en el capítulo III del *Tratado teológico-político*:

Sin embargo, en la carta a los Romanos, 3, 1-2, encuentro otro texto que me inquieta más. Pablo parece enseñar en él algo distinto de lo que yo vengo diciendo, puesto que dice: ¿cuál es, pues, la superioridad del judío o cuál la utilidad de la circuncisión? Incalculables, ya que la principal consiste en que se le han confiado las alocuciones de Dios. Mas, si prestamos atención a la doctrina central que Pablo quiere enseñar aquí, no encontraremos nada que se oponga a la que venimos exponiendo, sino más bien la misma. En efecto, en el mismo pasaje (v. 29) dice que Dios es Dios de los judíos y de los gentiles; y en 2, 25-6 añade: si el circunciso se aparta de la ley, la circuncisión se habrá convertido en prepucio; y, por el contrario, si el prepucio observa los preceptos de la ley, su prepucio se reputará como circuncisión. Y después (3, 9 y 4, 15) dice que todos, judíos y gentiles, estuvieron igualmente bajo el pecado; pero que, sin precepto y ley, no hay pecado. De donde se desprende con toda evidencia que la ley fue revelada (como ya demostramos antes por Job, 28, 28) absolutamente a todos y que todos vivieron bajo ella. Entiéndase, obviamente, la ley que sólo se refiere a la verdadera virtud, no aquella que se establece en orden a la constitución de un Estado concreto y se adapta a la idiosincrasia de una nación. Pablo concluye, finalmente, diciendo que, puesto que Dios es Dios de todas las naciones, es decir, igualmente propicio a todos, y puesto que todos habían estado por igual bajo la ley y el pecado, Dios envió a su Cristo a todas las naciones, para que librara a todos

*por igual de la esclavitud de la ley, a fin de que obraran bien, no ya por mandato de la ley, sino por una constante decisión interior. Pablo enseña, pues, exactamente lo que nosotros intentamos probar*⁴¹.

No se trata de obrar bien de manera heterónoma, por obediencia a una ley, sino por una decisión y una convicción interior de que obrar bien es mejor que obrar mal, por una interiorización del principio bueno. La ley divina, para Spinoza, se reduce a “amar a Dios”. “Amar a Dios” quiere decir, entre otras cosas, amarse a sí mismo, amar a los otros, conocer las cosas y poner en práctica la filosofía. Hay una frase suya muy enigmática según la cual *mientras más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios y más amamos a Dios*. El amor intelectual de Dios es ese conocimiento amante de las cosas singulares, la forma más alta de conocimiento. Esa es la idea de ley divina que llega al final de su periplo -que había sido externa, de obediencia, revelada, etc., que tiene un estadio importante de interiorización con Cristo y que llega a ser una ley filosófica- en Spinoza.

41 Spinoza, *Tratado teológico-político*, cit., pp. 129-130

IV. UN CIUDADANO DE HOLANDA

En el Prefacio al *Tratado teológico-político*, se plantean algunos de los motivos más relevantes para la comprensión del estatuto del libro y el propósito de Spinoza al escribirlo y publicarlo, con todos los recaudos del caso: el problema de la superstición, el elogio de Holanda, las razones por las que se torna necesario un nuevo examen de la Escritura, y sobre todo la última parte, cuando Spinoza exhorta al vulgo a abandonar el libro, cuando desalienta de su lectura a quienes carezcan de un “ánimo” filosófico. Spinoza no exige ser filósofo como requisito para su lectura -en rigor, los filósofos en sentido pleno no requieren de un libro como el *Tratado teológico-político*-; la exigencia es más bien un cierto ánimo intelectual abierto a la filosofía.

El *tratado teológico-político* parece estar dirigido a quienes no han sucumbido totalmente a la superstición y el fanatismo; para sus amigos heréticos: arminianos, colegiantes, socinianos, anabaptistas. Está dirigido a ellos:

He aquí, filósofo lector, los temas que someto a tu examen. Confío en que, por la importancia y la utilidad del asunto, tanto de toda la obra como de cada capítulo, serán bien acogidos. Aún añadiría otras muchas cosas, pero no quiero que este prefacio se convierta en un volumen. Aparte de que lo más importante es, según creo, de sobra conocido por los filósofos. Y, en cuanto a los demás, no tengo especial interés en encomendarles mi tratado, ya que no hay nada que me haga esperar que les pueda agradar por algún motivo. Sé, en efecto, con qué pertinacia se arraigan en la mente aquellos prejuicios que el alma ha abrazado bajo la apariencia de la piedad. Sé también que es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo. Y sé, finalmente, que la constancia del vulgo es la contumacia y que no se guía por la razón, sino que se deja arrastrar por los impulsos, tanto para alabar

*como para vituperar. Por consiguiente, no invito a leer esto ni al vulgo ni a todos aquellos que son víctimas de las mismas pasiones; preferiría que olvidaran totalmente este libro, antes que verles ofendidos interpretándolo perversamente, como suelen hacerlo todo. Pues, aparte de que ellos no sacarían provecho alguno, servirían de obstáculo a otros, que filosofarían más libremente, si no se los dificultara el pensar que la razón debe ser sierva de la teología. A éstos, en efecto, estoy seguro que esta obra les será sumamente útil*⁴².

Aquí se demarca un destinatario. Si quisiéramos tomar prestada una frase muy conocida de Nietzsche, para pervertirla, diríamos que el *Tratado teológico-político* no es “un libro para todos y para ninguno”, sino un libro para algunos. El capítulo I trata de la profecía. La profecía es el conocimiento de una cosa revelada por Dios. Esa revelación, en la profecía, activa la imaginación –que es un concepto muy importante para Spinoza, y también muy complejo. Dios se revela por medio de palabras e imágenes, y se adapta de esa manera a la imaginación de los profetas que, a su vez, adaptan a las capacidades de quienes son sus destinatarios lo que han visto a través de las imágenes o palabras reveladas por Dios. Aquí nuevamente es interesante ver la contraposición que se hace entre Cristo y el resto de los profetas. Porque, dice Spinoza, Cristo es el único que ha recibido la revelación de Dios sin ayuda de la imaginación. La revelación de Dios se da en Cristo “inmediatamente”. ¿Qué quiere decir esto? ¿Que Cristo es de naturaleza divina, que es hijo de Dios? No quiere decir nada de eso. Lo que Cristo viene a enseñar es que Dios se revela en las mentes y en los corazones de los seres humanos, y en ninguna otra parte; ni como un ruido, ni como un temblor, etc. “Inmediatamente” significa eso. Lo que ocurre es que esa revelación se da en la medida en que las mentes y los corazones logran despojarse de todo lo que la obstruye y la oculta –a saber, las pasiones, la superstición.

Los profetas no tenían un alma más perfecta, sino una imaginación más viva. Esa es la idea que tiene Spinoza acerca de los profetas y de las profecías. Cuando habla de superstición, cuando entra en el

42 *Ibid.*, p. 72.

corazón de las religiones históricas, lo que sobre todo le importa es la dimensión política. Hay un pasaje célebre del Prefacio, que testimonia un asombro mayor y la perplejidad política por antonomasia: el hecho de que la mayoría de los hombres, en todos los tiempos, luchan por su esclavitud como si se tratara de su libertad. ¿Por qué sucede eso?

En efecto, *el gran secreto del régimen monárquico -escribe- y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchan por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre*. La monarquía se apoya en la superstición para hacer que los hombres luchan por su propia esclavitud –si habláramos en términos modernos, diríamos “para que tengan una falsa conciencia”. Es decir, hay una función “ideológica” de la religión en el sentido en que Marx hablaba de “falsa conciencia” y de “ideología”.

No creo que el planteo de Spinoza proponga una verdad ahistórica, pero sí establece tal vez el interrogante fundamental para la filosofía política. ¿Por qué la mayoría de los seres humanos actúan en contra de sus propios intereses? Hay una explicación. Spinoza dice que el secreto del régimen monárquico es mantener engañados a los hombres con la religión. La religión tiene un uso político: engañar a los hombres. Si los pueblos pudieran desengañarse de la religión, la monarquía caería como una fruta madura y sobrevendría una república libre, el Estado libre. Spinoza lleva adelante un pequeño desmontaje del Estado teológico-político.

Tal vez podamos encontrar aquí un antecedente de la idea de “alineación”. Los hombres están alienados. Y, con la misma radicalidad, un siglo antes de Spinoza, Etienne de La Boétie dijo exactamente lo mismo, cuando escribió el *Discurso de la servidumbre voluntaria* –o el *Contra Uno*, que es el nombre con el que circuló en medios radicales. El misterio de la servidumbre voluntaria. Etienne de La Boétie, propone en el siglo XVI, trasladar el pensamiento de la dominación del dominador al dominado. El dominador no presenta ningún problema al pensamiento, el dominado sí. Si los dominados no quisieran, no consintieran, no prestaran toda su energía, sus

manos, sus ojos, para ser dominados, nadie podría hacerlo. Toda servidumbre es voluntaria. No se trata en el ensayo de La Boétie de “ideología” –y esta pareciera ser una diferencia fuerte con Spinoza, quien sostiene que los hombres experimentan deseos paradójicos porque están “engañados”. Etienne de La Boétie no cree en la ideología, y dice que no podemos apelar ni a la costumbre ni al miedo para comprender el deseo de servir; porque ¿cómo la mayoría va a tener miedo del Uno? ¿Cómo Uno puede esclavizar a tantos?

Pero, de alguna manera, es la misma sorpresa que la manifestada por Spinoza: la tragedia de la dominación del hombre por el hombre. Desde este punto de vista, ese misterio pareciera trascender las épocas: que haya hombres que dominen sobre otros, y que haya hombres que prestan los instrumentos con los que van a ser dominados, no se explica fácilmente. Etienne de La Boétie asume que se trata de algo que la lengua “se niega a nombrar”, un “innombrable”, algo inexplicable; el punto ciego de la condición humana. Hoy podríamos decir también ¿por qué los obreros votan por sus patrones, por qué van sumisamente el día de la elección y votan contra sus propios intereses? No sabríamos decirlo fácilmente. Sin embargo, esto plantea muchos interrogantes. Puede hablarse de falsa conciencia; pero tal vez esa comprensión de las cosas revela una soberbia ilustrada. Porque, ¿qué significa que alguien -o una clase, un pueblo, una sociedad- tiene una idea equivocada de sí mismo y de lo que le conviene? ¿“Equivocada” desde qué punto de vista? ¿Quién dice lo que está bien, cuáles son los intereses objetivos, cuál es la conciencia real? Se trata de problemas que mueven a la reflexión.

Como quiera que sea, algo de lo que Spinoza afirma aquí se puede corroborar en la experiencia de las sociedades humanas. En todo caso, la pregunta por la obediencia es la pregunta política fundamental. ¿Por qué las personas obedecen? No es claro, no es obvio. Es una pregunta que parece elemental, casi ingenua. Todo pensamiento político debe enfrentarse con ella. Y mucho más contundente, mucho más tremenda es la pregunta de por qué se obedece “irrazonablemente”. Concedamos que no es difícil de justificar y consentir que haya una obediencia racional. Es la famosa idea aristotélica del “poder político”: hay un poder despótico, que está basado únicamente en la fuerza y el interés de los que mandan,

pero hay también la posibilidad de un poder político, que ejercen hombres libres sobre hombres libres sin que por ello la libertad sufra mengua. Según esta perspectiva, el ejercicio político del poder lo es en la medida en que exige una obediencia razonable. Y por lo tanto, hay una obediencia de quienes no detentan eventualmente o coyunturalmente el poder político, en sí misma razonable.

En la tradición agustiniana, en cambio, toda dominación genera esclavitud. No puede haber dominación ni ejercicio del poder de una persona libre sobre otra. Tiene que ver con la antropología paulina que acabamos de referir, y de la que Agustín es heredero. En la tradición aristotélico-tomista, en cambio, hay una idea de poder político que preserva de la libertad. Supongamos que una democracia sea eso, que todos nosotros obedecemos con una obediencia que puede dar cuenta de sus fundamentos, que puede dar cuenta de su génesis, que puede argumentar respecto de sí misma y es capaz de dar razones de sí. El problema de la obediencia irracional, causada por el miedo, que no puede dar razones de sí, que no puede dar cuenta de su génesis, es el de una obediencia pasiva y en contra de los propios intereses de quien obedece. El enigma que la política le plantea a la filosofía no es el de la obediencia en sí misma, sino el de la obediencia irrazonable. ¿Por qué ocurre que los seres humanos se ven inclinados a una obediencia de ese tipo? Porque no se trata solamente el miedo, la costumbre, la comodidad, la adaptación; hay ocasiones en que no se tiene nada por perder, casos en los que, como se lee en el *Manifiesto comunista*, no se tienen sino las cadenas por perder, y no obstante...

Dejemos el Prefacio y todo este excuso que motivó, y pasemos ahora al problema de la exclusividad de los hebreos. ¿Qué significa que el pueblo judío es el pueblo elegido por Dios? Spinoza comienza el capítulo donde trata este tema -el capítulo III- con un pasaje donde escribe que malentienden la felicidad quienes creen que esta felicidad se basa en el hecho de que los otros no la tengan; la idea exclusiva, excluyente, de la felicidad. Según dirá Spinoza en una proposición de la *Ética*, *más amamos a Dios mientras mayor es el número de hombres que imaginamos aman a Dios*. El amor a Dios, como libertad y como felicidad, es directamente proporcional a la imaginación de otros seres

amantes, libres, felices... –en esa línea de la *Ética* se corrobora una extraña alianza entre “imaginación” y “amor de Dios”. En Spinoza, el concepto de “imaginación” no tiene siempre una carga peyorativa, y no lo tiene sobre todo en cuestiones políticas -y este pasaje de la *Ética* es un pasaje máximamente político.

La crítica a la idea de pueblo elegido acierta en el corazón del judaísmo. *La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo* [aunque sobre esto los niños y Hobbes no opinan lo mismo. Pues los niños -y, según Hobbes, también los adultos- gozan con la superioridad sobre otros, con el fracaso de otros y quieren no sólo cosas iguales a las que tienen otros niños, sino exactamente las que los otros tienen. Para Spinoza en cambio, la felicidad es positiva en sí misma, no relativa. Y con este pasaje, general, psicológico, ético, introduce el problema del pueblo elegido]. *Pues quien se considera más feliz, porque es más feliz y más afortunado que ellos, desconoce la verdadera felicidad y beatitud; ya que la alegría que con ello experimenta, si no es puramente infantil, no se deriva más que de la envidia o del mal corazón. Por ejemplo, la verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que éstos carezcan del verdadero conocimiento; puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad*⁴³. La pobreza de los otros, la ignorancia de los otros, la desgracia de los otros no aumenta en nada mi felicidad, mi placer ni mi sabiduría. Esto es muy importante. Es lo contrario de lo que dice Hobbes, según quien los seres humanos somos egoístas y queremos todo para nosotros pero, a su vez, necesitamos de los otros para hacerlos objeto de nuestro ejercicio de poder. Efectivamente, para Hobbes los seres humanos están permanentemente cotejándose con los otros y aventajando a los otros. La felicidad, para Hobbes, consiste en aventajar a los demás y ejercer las pasiones sobre ellos -la ambición, la avaricia, la dominación-: dominar a otro, ser más rico que otro y tener más gloria que otro.

43 *Ibid.*, p. 116.

Al decir que en nada contribuye la desgracia del otro a mi propia dicha, Spinoza está discutiendo aquí -en un intertexto- con Hobbes. En la lógica spinozista, la felicidad de los demás aumenta la mía, en la medida en que se trata de una lógica de composición entre los hombres -y también porque la infelicidad lleva a la superstición, la superstición a la persecución y la persecución al conflicto. *De ahí que, quien disfruta de eso, no ha conocido ni la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera.*

Spinoza no dice que el pueblo judío no es un pueblo elegido. No niega esto -casi nunca niega-, hace algo más provocador aun: dice que todos los pueblos lo son. Aquí se ve con claridad su procedimiento afirmativo. En lugar de negar la elección de un pueblo en particular, la afirma en todos los que existen. Rompe con la identidad de elección y exclusividad. La elección es la existencia misma -que no es exclusiva. Porque Dios no es un Dios que está afuera y hace un pacto o un contrato con un pueblo para revelársele por los profetas únicamente a él y no a los demás pueblos. No es ese el Dios de Spinoza. El Dios de Spinoza es un Dios panteísta (muchos estudiosos han señalado la inconveniencia de esta palabra para designar la filosofía de Spinoza; aunque con este recaudo vamos a mantenerla); es decir, un Dios que es todas las cosas -lo que no equivale a decir que todas las cosas son Dios sino que son en Dios (*in Deo*)-, o más precisamente: que produce todas las cosas *en el mismo sentido* en que se produce a sí mismo.

Spinoza postula una distinción -que sustituye al concepto de “elección divina”- entre “auxilio interno” y “auxilio externo” de Dios. El auxilio externo de Dios -que rige tanto para los pueblos como para los individuos- es todo aquello de lo que un pueblo de individuos se vale para su conservación y para el crecimiento de su *conatus* colectivo, desde los alimentos hasta las riquezas naturales de las que dispone. En cambio, el auxilio interno de Dios es todo lo que un individuo o un pueblo es capaz de hacer por sí mismo en virtud de su propio poder (político, ético, etc.) Que alguien o que un pueblo sean elegidos quiere decir que convergen estos dos auxilios para su existencia y para su perseverancia. En una palabra: la elección divina coincide exactamente con la existencia. Es elegido todo lo que es. Por lo tanto, el pueblo judío es un pueblo elegido,

como todos los otros. Pero es elegido, va a decir Spinoza, no por su inteligencia –al contrario, según él los judíos no son particularmente inteligentes ni amantes de la sabiduría.

Cuando se afirma que el pueblo judío es un pueblo elegido, lo único que se está diciendo es que por auxilio interno y externo de Dios pudo construir, en un momento determinado, un Estado que pudo perseverar durante cierto tiempo. Cuando ya no existe como Estado, deja de ser el pueblo elegido. Hay indicios de un proto-ionismo en Spinoza; una creencia de que los judíos volverán a ser elegidos nuevamente y otra vez llegarán a formar un Estado. Una elección política. Los judíos han perseverado en el tiempo, en la diáspora, pese a haber pasado dos mil años sin Estado y sin territorio, mancomunados en un Libro, por dos motivos: según el *TTP* por la fuerza de la superstición y por el odio.

Spinoza tiene una opinión bastante problemática sobre las razones del antisemitismo. Para él, el origen del odio hacia los judíos son los judíos mismos (argumento largamente usado por el antisemitismo moderno). ¿Por qué? Porque serían los judíos quienes inician el ciclo del odio, despreciando a las demás naciones y diferenciándose de ellas por la circuncisión. Al autoconcebirse como elegidos -dejando la marca distintiva de esa elección sobre el cuerpo- y hacer saber a los otros que lo son, los judíos comienzan el periplo del odio. Y ese odio que vuelve sobre ellos -lo que hoy llamaríamos “antisemitismo”- es justamente, paradójicamente, lo que hace que el judío persevere como judío. Porque es marcado, perfilado y mantenido por los que lo odian.

Hay en este planteo de Spinoza algo paradójico. ¿Cómo es posible que la superstición y el odio -que por principio disminuyen la potencia de existir-, permitan que algo persevere? Acaso más que el odio, el yugo de la ley ha hecho que el pueblo judío se diferenciara significativamente de los demás pueblos –todas las exigencias higiénicas, alimenticias, etc.

Spinoza está considerando un problema que en el siglo xx ha revelado su dimensión trágica. ¿Cuáles son las razones del antisemitismo, por qué ha habido siempre antisemitismo? ¿Cómo respondemos a esa pregunta? También hay racismo contra los negros, contra los gitanos, etc.; en efecto, el racismo no es solamente contra los

judíos, pero la del antisemitismo es una historia muy extendida y muy específica. Estrictamente, en un primer momento no se trataba de antisemitismo, sino de antijudaísmo.

Precisamente como pueblo, como organización social, el pueblo judío -al igual que cualquier otro- es capaz de mantenerse “gracias a Dios” (al Dios de Spinoza, o sea, a la naturaleza). Gracias a la naturaleza existe lo que existe. Dios es lo que existe, productivamente; no un ser fuera del mundo que sanciona la existencia de algo, que tiene una voluntad y un entendimiento, y que elige lo que existe por capricho. Si algo existe, es “elegido” -en rigor, elegido por nadie-; hay una “elección de Dios”. Spinoza está empleando la vieja fórmula judía para decir otra cosa. “¿Queremos mantener la idea de pueblo elegido? Pues bien, todo lo que existe es elegido.” Esta es la operación a la que se somete la pretensión de una exclusividad en la elección. Como otras veces, se mantiene el término pero para distorsionarlo y pervertirlo, y de este modo dismantelar positivamente la lógica y el razonamiento de la teología política.

Spinoza parte de la intrínseca bondad de la existencia. Existir es ser elegido por Dios. “Existir” quiere decir “ser en Dios”, como *pars naturae*. “Elección de Dios” significa “existencia”, nada más. Lo que hace aquí el filósofo es usar todo el viejo léxico para conferirle otro significado. Mientras algo existe, es elegido; cuando deja de existir, deja de ser elegido. La ley mosaica tiene una importancia sólo política. Es gracias a esa ley que el pueblo judío alcanza a constituirse como una organización política. Es una ley teológico-política. Spinoza considera a Moisés como un legislador, como un político que proporciona leyes a un colectivo rudimentario, acostumbrado a vivir en la esclavitud, para que llegue a ser un pueblo. Eso es lo que hace Moisés, Es un genio político, ni más ni menos. Dota al pueblo judío de una ley para que pueda vivir autónomo. Y, por supuesto, a eso se le llama “elección de Dios”: al hecho de que los judíos, durante un cierto tiempo, hayan podido vivir como un Estado político, y a nada más.

En esta polémica en la que ha entrado Spinoza con la idea de pueblo elegido, no importan las formas de gobierno. El pueblo judío salió de la esclavitud, en una noche misteriosa y extraña en la que los perros no ladraron, y se convirtió en un pueblo en sentido

propio. Si se quiere mantener la expresión “elección de Dios”, en la acepción spinozista no designa otra cosa que un hecho absolutamente histórico, una circunstancia política. Conforme esta manera de pensar, los griegos -aunque esto no lo dice Spinoza, quien no tenía especial predilección por los griegos- habrían sido elegidos por Dios debido a su inteligencia. Nos dejaron la filosofía. Y que fueron elegidos por Dios quiere decir que pudieron hacer eso: pudieron pensar, pudieron crear la *polis*, pudieron escribir tragedias. Los judíos pudieron hacer otra cosa mientras fueron esclavos: pudieron dejar de ser esclavos, fueron elegidos por Dios.

Spinoza, en suma, vacía de significado la acepción que tenía para los judíos la idea de pueblo elegido; está tratando de destruir ese modo de la idea.

...lo único por lo que se distinguen las naciones entre sí, es por la forma de su sociedad y de las leyes bajo las cuales viven y son gobernadas. Y por lo mismo, la nación hebrea no fue elegida por Dios, antes que las demás, a causa de su inteligencia y de su serenidad de ánimo, sino a causa de su organización social y de la fortuna, a causa de la cual logró formar un Estado y conservarlo durante tantos años. La misma Escritura lo hace constar con toda claridad, ya que basta una lectura superficial para ver claramente que los hebreos sólo superaron a las otras naciones en que dirigieron con éxito todo cuanto se refiere a la seguridad de la vida y en que lograron vencer grandes peligros, gracias, sobre todo, al auxilio externo de Dios; en lo demás, fueron iguales a los otros pueblos, y Dios fue igualmente propicio a todos.

En cuanto al entendimiento, consta que tuvieron pensamientos sumamente vulgares sobre Dios y la naturaleza; en este sentido, no fueron, pues, elegidos por Dios más que los otros. Ni tampoco en cuanto a la virtud y a la vida verdadera; puesto que en esto también fueron iguales a los demás pueblos, y poquísimos fueron elegidos. Su elección y vocación consistió, pues, exclusivamente en la felicidad temporal de su Estado y en sus comodidades⁴⁴.

44 *Ibid.*, p. 121.

¿Y cómo es que persevera el pueblo judío, en la teoría de Spinoza, por superstición y por odio? Esa es, tal vez, una de las ideas más fuertes de este libro (que es un libro en el que, en muchos pasajes, se puede ver el resentimiento de Spinoza contra su propia comunidad –aunque no en lo estrictamente teórico). El texto continúa:

Los judíos hoy no tienen, pues, absolutamente nada que puedan atribuirse por encima de todas las naciones.

Respecto a que los judíos han subsistido tantos años dispersos y sin Estado, no es nada extraño, una vez que se separaron de todas las naciones, hasta el punto de concitar contra sí el odio de todas; y esto no sólo por la práctica de ritos externos contrarios a los de las demás naciones, sino también por el signo de la circuncisión, que observan con toda religiosidad. [...].

Por mi parte, además, pienso que el signo de la circuncisión tiene, a este respecto, tanto poder, que estoy convencido de que él sólo basta para conservar eternamente a esta nación. Aún más, si los fundamentos de su religión no afeminaran sus corazones, creería sin titubeos que algún día los judíos, cuando se les presente la ocasión (¡tan mudables son las cosas humanas!), reconstruirían su Estado y Dios los elegiría de nuevo. De hecho, ya tenemos un excelente ejemplo de ello en los chinos; pues también ellos conservan con toda religiosidad una trenza en la cabeza, con la que se distinguen de todos los demás; y tantos miles de años se han conservado así separados, que superan con mucho a todas las otras naciones en antigüedad.

[...] por lo que toca al entendimiento y a la verdadera virtud, ninguna nación se distingue de otra, y [...] en este sentido, por tanto, ninguna es elegida por Dios con preferencia a otra⁴⁵.

En otro pasaje, Spinoza refiere la tragedia de los judíos en España y Portugal: *En cuanto a que el odio de las naciones les conserva -escribe-, la experiencia misma lo ha probado. Cuando, hace tiempo, el rey de España forzó a los judíos a admitir la religión del reino o irse al exilio, muchísimos judíos aceptaron la religión de los adictos a los pontífices (romanos). Y, como a aquellos que admitieron su religión*

45 *Ibid.*, pp. 132-133.

les fueron concedidos todos los privilegios de los españoles de origen, se mezclaron rápidamente con los españoles, de forma que poco después no quedaba de ellos ni resto ni recuerdo. Todo lo contrario sucedió a aquellos a quienes el rey de Portugal forzó a admitir la religión de su Estado; ya que, aunque se convirtieron a su religión, vivieron siempre separados de todos, porque el rey los declaró indignos de todo cargo honorífico.

Con la experiencia del marranismo comienza un interrogante que Spinoza vivió con toda intensidad, el problema que hoy llamaríamos de la “asimilación”. No podría decirse que Spinoza, luego de la excomunión, haya logrado ser un judío “asimilado”. Pero tal vez Spinoza haya sido el primer judío en intentar su asimilación, y con quien comienza una historia dramática. La *shoá* mostró brutalmente la dimensión puramente imaginaria de la asimilación.

Spinoza quiso ser un ciudadano de Holanda, abjurando de toda otra pertenencia. Si embargo, fue objeto de una doble discriminación: excomulgado de su comunidad y considerado herético por los judíos; pero considerado judío por los gentiles. En el siglo XVII no es tan simple salirse de una religión. La filiación principal no es política ni nacional, es religiosa. Aunque infrecuente, era posible desistir del catolicismo para hacerse calvinista o -en muy extraños casos- para hacerse judío o mahometano. Pero está más allá de lo pensable el hecho de que alguien renuncie a una religión para no adoptar ninguna otra, para sólo concebirse y decir de sí mismo -como dice Spinoza en este libro-: “ciudadano de Holanda”, “ciudadano de Amsterdam”. Porque la filiación nacional no es algo que esté constituido de manera tal que se pueda definir la identidad por la sola participación en un cuerpo político. El hecho de que siga siendo considerado un judío, le impide a Spinoza (más allá de la propia voluntad de ser simplemente un ciudadano) ser un asimilado.

Con la excomunión de Spinoza y la filosofía spinozista -que no es independiente de ese evento- se inician toda una serie de problemas a pensar a la luz de la historia posterior. Tomemos, por ejemplo, el caso actual del Estado de Israel, donde un importante porcentaje de los ciudadanos de origen judío es no observante. A nadie se le ocurriría decir que no son judíos. Sin embargo, en el siglo XVII esto no era así. La pérdida de la observancia, la excomu-

nión, no se compensaba con una invocación de ciudadanía. Porque para los gentiles, Spinoza era un judío excomulgado pero un judío a fin de cuentas, en tanto que, para los judíos, era un miembro de la comunidad que había sido expulsado y por tanto había dejado de pertenecer a ella. Sin duda, la historia del judaísmo secular reconoce en Spinoza una estación fundamental.

V. UNA HUMANIDAD PANTEÍSTA

En la Escritura, dice Spinoza, no hay ninguna especulación, ninguna teoría, ninguna filosofía, ninguna hipótesis. Sólo reglas de vida, muy sencillas, para la gente simple; para que la gente simple viva bien hasta tanto no acceda a la filosofía propiamente dicha –momento en el cual, como decía Wittgenstein en el *Tractatus*, la tradición y la Biblia pasan a ser la escalera utilizada para llegar arriba, después de lo cual hay que arrojarla porque ya no nos sirve. Ahora, hay lecturas más conservadoras de Spinoza.

Spinoza piensa que nada impide concebir una humanidad más allá de la religión –de la religión constituida, de las iglesias, de las ceremonias. Una humanidad en paz, que no se sustrae sin embargo nunca a un realismo político estricto. Un proyecto de humanidad que se apoya en la filosofía como conocimiento y en la política como el encuentro de los hombres para multiplicar su potencia, su *conatus* común, y transformar lo real. Se trata de sustituir una existencia arraigada en la superstición y en las malas pasiones, en las pasiones tristes, en el odio y en la persecución, por una existencia regida según el amor intelectual de Dios (que no es un amor pasional, supersticioso; que no tiene nada que ver con el amor cristiano, con el indiscriminado amor al prójimo). Amor intelectual de Dios, conjunción de la pasión y el intelecto como fuerza de construcción y de aprehensión del mundo, como una manera de estar en el mundo. Ese sería el último grado de la vida buena. A su vez, hay una relación entre amor intelectual y política. Se puede interpretar la política a la luz de este concepto –que es muy complejo, que proviene probablemente de la mística judía.

Como quiera que sea, vamos a encontrar en Spinoza el concepto de una religión verdadera (*vera religio*), que es ante todo una religión pacífica. Hay quienes creen que esta religión verdadera, esta religión

del amor -que Spinoza llama “el espíritu de Cristo”-, es una necesidad transitoria, un tránsito hacia otra cosa, y quienes interpretan en cambio que satisface un anhelo humano insuprimible. No sé muy bien si Spinoza pensaba que en la historia es posible imaginar una existencia de seres humanos que pudieran prescindir de la religión, o si pensaba que, dado que los seres humanos, en su mayor parte, son lo que son y nunca van a dejar de ser lo que son -“espíritus simples”- la religión será necesaria siempre, y entonces de lo que se trata es de sustituir la mala religión, la superstición, por una religión elemental, práctica y serena -nada de “temor y temblor”-, compatible con la democracia. Este es un problema muy discutido por la crítica spinozista hoy. ¿Es necesaria la verdadera religión o va a llegar un momento en que los hombres puedan prescindir de toda religión?

Probablemente Spinoza no hubiera escrito el *Tratado teológico-político* si la Biblia no hubiera sido la principal determinante de la imaginación de los hombres de su tiempo. Hacer un análisis histórico de la Biblia es para Spinoza una decisión y una intervención claramente políticas. ¿Por qué lo hace? Se trata, en primer lugar, de proporcionar el método para una lectura de la Biblia tal que no suscite odio entre los hombres. Si la Biblia no hubiera estado en el centro de toda disputa y si la persecución de la libertad de pensar no hubiera sido uno de los grandes problemas de su tiempo, Spinoza quizás no hubiera escrito el *Tratado teológico-político*. Entonces, como dice Leo Strauss, se trata de un libro que no es autoexplicativo, y debe por tanto ser puesto en relación con los grandes núcleos problemáticos y las circunstancias de su momento histórico, que tienen que ver con la democracia y con la persecución religiosa. La propuesta de Spinoza de separar filosofía y teología, y la afirmación de que la libertad de conciencia no solamente no atenta contra la paz y la seguridad del Estado, sino que es la condición de posibilidad de esa paz y esa seguridad. Estos dos grandes propósitos se inscriben en el contexto de las discusiones del tiempo en que la obra fue escrita.

Hay una reflexión que está en el centro de la obra y de la experiencia de Spinoza, acerca de un motivo que presenta dimensiones psicológicas, sociológicas, teológicas y políticas. Una reflexión que

gira en torno de una pasión muy extraña, de gran relevancia política; a saber, el *odio*.

En la *Érica*, lo define geométricamente como una tristeza acompañada por la idea de su causa. En el *Tratado teológico-político*, se habla del “odio teológico”, se vincula explícitamente la teología con el odio (probablemente haya aquí un elemento biográfico). En el capítulo xvii se lee que *ningún odio hay más profundo y tenaz que el nacido de la piedad o de la devoción extrema*. La experiencia pretérita muestra que las religiones han sido por lo general fuentes del odio.

¿Qué sucede con los marranos? La experiencia marrana puede considerarse como un momento muy singular de un proceso de cosas que terminará en las cámaras de gas del siglo xx. Con ellos, por primera vez en la historia -y en la historia del antisemitismo, que probablemente es tan larga como la historia del pueblo judío- se separa el odio al judío de la cuestión religiosa (durante toda la Edad Media se creyó que el judaísmo era principalmente una religión, por lo que el asunto tiene arreglo con una simple conversión). Los marranos, los judíos conversos, son judíos que han dejado de serlo –llamados cristianos nuevos. Y, sin embargo, no obstante haber abjurado de su religión, fueron perseguidos, no ya por su religión sino por su origen y por su sangre. Perseguidos *por haber nacido judíos* –condición de la cual no se libran por el hecho de abdicar de su religión. Hay algo en el judaísmo -y esto es lo que enseña la experiencia marrana- que va más allá de la religión, y los antisemitas modernos lo saben bien.

Esto es nuevo. Aparece por primera vez en el siglo xvi, en Portugal. El judío no es sólo alguien que profesa una determinada religión, es ante todo el miembro de una “raza”. El nazismo consideró necesario el exterminio precisamente por eso, porque no se puede “convertir” a un judío, pues bajo ninguna circunstancia puede dejar de serlo. La limpieza de sangre que llevan a cabo los españoles es la precursora ideológica del nazismo. Y es todavía más severa en el alcance o extensión de su definición racial, porque durante el nazismo se podía tener hasta un cuarto de sangre judía y salvarse; para la Inquisición española, una sola gota de sangre judía bastaba para ser condenado.

Lo que llamamos “racismo” no es el odio religioso. El odio religioso es hacia el que profesa una religión distinta, no hacia el que proviene de una raza distinta o ha nacido con otro color de piel. La expulsión de España es un antecedente nítido del antisemitismo moderno como comportamiento racial, como odio racial hacia los judíos.

Spinoza fue excomulgado como apóstata y hereje en el mismo momento en que otros, en toda Europa, daban la vida por la religión, a causa de la religión. Imaginemos un poco: en el mismo momento en que llegan a Amsterdam noticias de gente que muere cantando *salve, salve*, mientras arde en las piras de la Inquisición, un muchachito de poco más de veinte años sostiene que esa religión es superstición. Es preciso leer el *Tratado teológico-político* en esta criba histórica y biográfica.

Hay un pasaje, en el capítulo xvii (cuando habla del “enemigo”, de la teocracia como esta superposición de religión y derecho), que da exactamente la pauta de cómo concibe Spinoza al judaísmo.

Sólo Dios, pues, gobernaba sobre los hebreos [éste es un motivo polémico fundamental de toda la filosofía política del siglo xvii. Hobbes, en el *Leviatán*, y toda la filosofía política en general, niegan que se pueda hacer un pacto con Dios. No se puede hacer un pacto con Dios –Hobbes lo repetirá hasta el cansancio. Pero Spinoza dirá que los hebreos hacen un pacto directamente con Dios, con Moisés a lo sumo como mediador, y que, por lo tanto, su Estado político es un Estado teológico], *y sólo su Estado se llamaba, con derecho, reino de Dios en virtud del pacto, y con derecho también se llamaba Dios rey de los hebreos. Por consiguiente, los enemigos de este Estado eran enemigos de Dios y los ciudadanos que intentaran usurparlo eran reos de lesa majestad divina, y, en fin, los derechos del Estado eran derechos y mandatos de Dios. El derecho civil y la religión, que, como hemos demostrado, se reduce a la obediencia a Dios, eran, pues, una y la misma cosa en ese Estado. Es decir, los dogmas de la religión no eran enseñanzas, sino derechos y mandatos; la piedad era tenida por justicia, y la impiedad por crimen e injusticia. Quien faltaba a la religión, dejaba de ser ciudadano y era tenido ipso facto por enemigo; quien moría por la religión, se consideraba que moría por la patria; y, en general, no se*

*establecía diferencia alguna entre el derecho civil y la religión. Por eso, pudo este Estado recibir el nombre de teocracia, puesto que sus ciudadanos no estaban sujetos a otro derecho que al revelado por Dios*⁴⁶.

Quien faltaba a la religión -es decir “yo, Spinoza”-, dejaba de ser ciudadano y era tenido por enemigo; y quien moría por la religión, en el mismo momento en que “yo, Spinoza”, faltaba a la religión, se consideraba que moría por la patria. Hubo un caso, el de un español que había nacido cristiano y se convirtió al judaísmo, que fue condenado, muerto y llorado por todos, en la Sinagoga de Amsterdam, en el mismo año en que Spinoza era juzgado por los *parnasim*. En realidad la comunidad de Amsterdam se reunía a llorar en la Sinagoga siempre que llegaba la noticia de un judío asesinado por la Inquisición. Allí se resume, en gran medida, la tragedia de Spinoza y su tiempo: en esa superposición del último mártir y el primer judío secular.

Poliakov dice que Spinoza es el fundador del antisemitismo moderno; se trata efectivamente de un problema para la cultura y la filosofía judías. Pero esta problematicidad no autoriza una apropiación cristiana de su pensamiento. Hay un documento -en concreto una carta- que nos puede dar un marco para despejar este equívoco. Al parecer Spinoza era un hombre muy tranquilo, que nunca se enojaba con nadie. Pero en esa carta se enoja, y mucho. Es la respuesta a Albert Burgh, un muchacho que él conocía de niño y quien, con impertinencia y con mala fe, luego de haberle preguntado ciertas cosas, a las que Spinoza ha contestado abriéndose totalmente y confiando en la buena fe de su interlocutor, lo acusa llamándolo “impío”, “ateo”, “epicúreo”, en fin, todos los improprios de la época. Y Spinoza contesta así:

Lo que, referido por otros, apenas podía creer, lo he comprendido, finalmente, por su propia carta, a saber, que no sólo se ha hecho miembro de la Iglesia Romana, como dice, sino también su acérrimo defensor y que ya ha aprendido a maldecir y a enfurecerse petulantemente contra sus adversarios.

46 *Ibid.*, pp. 357-358.

[...] cuanto distingue a la Iglesia Romana de las demás es totalmente superfluo y, por tanto, producto exclusivo de la superstición. En efecto, como he dicho con Juan, la justicia y la caridad son el único y certísimo signo de la verdadera fe católica y el fruto del verdadero Espíritu Santo, y dondequiera que éstas se encuentran, allí está realmente Cristo, y dondequiera que faltan, falta Cristo [...].

Pero lo que usted añade sobre el consenso general de miríadas de personas y de la ininterrumpida sucesión de la Iglesia, es la mismísima cantinela de los fariseos. En efecto, éstos, con no menos confianza que los adictos de la Iglesia Romana, presentan miríadas de testigos, los cuales, con igual obstinación que los testigos romanos, refieren cosas oídas, como experimentadas por ellos mismos. Luego retrotraen su estirpe hasta Adán. Con igual arrogancia se jactan de que su Iglesia, propagada hasta este día, ha permanecido incommovible y sólida, frente al odio hostil de los paganos y de los cristianos. Alegan principalmente en su defensa que tienen más antigüedad que todos. Gritan a una que recibieron sus tradiciones de Dios mismo y que solamente ellos conservan el Verbo escrito y no escrito de Dios. Nadie puede negar que todas las herejías han salido de ellos, pero ellos mismos han permanecido constantes durante millares de años, no porque los obligara algún gobierno, sino solamente por la eficacia de la superstición [...].

El orden de la Iglesia Romana, que usted elogia tanto, es, lo confieso, político y lucrativo para muchos; y no creería que hubiera otro más conveniente para engañar al pueblo y constreñir el ánimo de los hombres, si no existiese el orden de la Iglesia Mahometana, que la aventaja muchísimo. Pues desde la época en que comenzó esta superstición, en su Iglesia no ha surgido ningún cisma.

[...] Pero supongamos que todos los argumentos que usted aduce favorezcan sólo a la Iglesia Romana. ¿Acaso piensa usted con ello demostrar matemáticamente la autoridad de esa Iglesia? Y como eso está lejos, ¿por qué quiere, pues, que crea que mis demostraciones son inspiradas por el príncipe de los espíritus malignos, y las suyas, en cambio, por Dios; especialmente cuando veo, y su carta lo indica claramente, que usted se ha hecho esclavo de esa Iglesia guiado, no tanto por el amor de Dios, cuanto por el temor del infierno, que es la única causa de la superstición?

[...] Aparte de sí esa mortífera superstición y reconozca la razón que Dios le dio y cultívela si no quiere ser contado entre los brutos. Cese, digo, de llamar misterios a absurdos errores y no confunda torpemente aquello que nos es desconocido o que todavía no ha sido descubierto, con aquello que ha sido demostrado que es absurdo, como son los terribles secretos de esa Iglesia que, cuanto más repugnan a la recta razón, tanto más, cree usted, superan al entendimiento.

[...] Si usted quiere tener en cuenta esto y, además, examinar la historia de la Iglesia (la cual, según veo, ignora casi por completo) para ver cuán falsamente refieren muchas cosas los Pontífices y por qué habido y con qué artes el mismo Pontífice romano, exactamente seiscientos años después del nacimiento de Cristo, ha conseguido el principado de la Iglesia, no dudo que finalmente recuperaría el juicio. Deseo de todo corazón que esto ocurra. Consérvese usted bueno, etc. (Carta 76).

Esta carta despeja la posibilidad de un Spinoza cristiano. Es decir, no es posible honestamente creer que Spinoza, en el *Tratado teológico-político*, no habría dicho más que: “Hay una religión del amor, la cristiana, que ha venido a superar a la religión de la ley externa, teológico-política, teocrática, a la ley que debió imponerse por medio de un legislador como Moisés, que fue mucho más un político que otra cosa, sobre un pueblo de ignorantes que odian la filosofía. Ahora, acabado el Estado, en la diáspora, la ley mosaica no tiene más sentido, porque es una ley teológico-política, y pervive como superstición.” Esto lo dice Spinoza, efectivamente, más o menos así. Pero cuando habla del judaísmo según esta manera, está hablando de todas las religiones. Se trata de una preceptiva de cautela. Era mucho menos peligroso atacar al judaísmo que al cristianismo. Pero, de acuerdo con Strauss, cuando habla del judaísmo lo está haciendo a la vez del cristianismo. La carta de Spinoza a Burgh muestra que ninguna de las tres religiones monoteístas están exentas de superstición.

La superstición es el tema que abre el prefacio al *Tratado teológico-político*. Los dos grandes textos en donde Spinoza plantea el tema de la superstición son este prefacio y el apéndice al libro I de la *Ética*. En este último, la superstición está absolutamente vinculada con el prejuicio “teleológico”. ¿Cuál es el esquema, la estructura de

esta superstición?: Dios crea al mundo, crea al hombre en el centro de este mundo, y todo está dispuesto para servir al hombre y tiene el bien del hombre por finalidad, y a su vez el hombre está en el mundo para honrar a Dios mediante la fe. En ese esquema teleológico Dios es, finalmente, el asilo de la ignorancia. Cada vez que se nos acaban las explicaciones, decimos “porque Dios lo quiso”. Este esquema de la superstición, en el prefacio al *Tratado teológico-político*, es representado por aquellos que, en vez de buscar comprender por causas y por la razón, tratan de encontrarse justificados en signos (esta diferencia entre causas y signos es fundamental): las estrellas, las entrañas de los animales, el vuelo de las aves. Aquellos que tratan de hacer una lectura de lo real a través de la pura imaginación.

Hay algo muy importante de tener en cuenta, y que tal vez separe la filosofía de Spinoza de la Descartes. El error en el conocimiento, la ilusión y todo lo derivado de la imaginación, no constituyen para Spinoza un problema epistemológico que pueda ser enmendado por una “reforma del entendimiento”. No es casual que Spinoza haya dejado inconcluso su *Tratado de la reforma del entendimiento*. Sino que el error, la ilusión, el engaño -y la forma paradigmática de todas estas cosas, que es la superstición-, generan maneras de vivir, éticas, maneras de estar en el mundo, formas de vida. La superstición no es simplemente una creencia equivocada respecto del mundo; es una forma de vida. Y lo que Spinoza entiende por una vida bajo la guía de la razón, no es una posición que encuentra la estructura matemática del mundo; es también -sobre todo- una manera de vivir. Por eso la *Ética* se llama así y no de otra manera. Desde ese punto de vista, se puede hacer una lectura de la filosofía de Spinoza en términos de “modos de vida”⁴⁷. Las maneras de pensar producen maneras de vivir, individual y colectivamente. Por eso la ética, la política y la metafísica constituyen una singularidad de la cual no es posible abstraer las partes.

Spinoza dice que la superstición, por un lado, es natural a los hombres -lo cual no quiere decir que sea un destino, sino sólo que todos los seres humanos son proclives a ella. Y por otro lado,

47 Cfr. André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Aubier, Paris, 1984.

postula que la superstición tiene una funcionalidad política, que hay una relación instrumental entre política y superstición. Entonces, el *Tratado teológico-político* comienza poniendo en relación este concepto de “superstición” con el concepto de “fortuna”. La fortuna es aquello de lo que no disponemos. Durante el Medioevo y el Renacimiento, la fortuna era una diosa, una *bona dea*, una “diosa buena”. Maquiavelo piensa que hay que ganarse los favores de la fortuna “virilmente” (por eso *virtú* y “virilidad” tienen la misma raíz). La fortuna es para los jóvenes, para los que toman lo que desean en vez de andar cortejando tímidamente. El concepto de “fortuna” que usa Spinoza no es exactamente el maquiaveliano, pero seguramente tiene en Maquiavelo a una de sus fuentes.

La fortuna es natural y tiene que ver con las pasiones. La vida de los seres humanos es una vida apasionada, y la vida apasionada es la vida que arrastra a los hombres de un lado a otro. Quien confía exclusivamente en ella, malogra su vida. Por eso es necesaria una *Ética*. En esto hay una fuente estoica –y epicúrea, porque los estoicos y epicúreos de las escuelas helenísticas, en este punto, tenían una idea similar. Spinoza tiene un ideal del sabio que es el ideal del sabio helénico (estoico y epicúreo). No es el ideal del “filósofo-rey” platónico, tampoco el del “científico” cartesiano –el que simplemente busca un método correcto para conocer de manera clara y distinta-, sino el ideal del sabio como el que sabe vivir, y la sabiduría como *ars vivendi*.

Pero, a diferencia de Spinoza, los estoicos y los epicúreos de las escuelas helenísticas prescriben el retiro de la política. El epicureísmo piensa, por primera vez –quizá por única vez- en la historia, la posibilidad de una experiencia de comunidad que no esté sustentada ni en la religión –el epicureísmo es el gran antecedente de Spinoza en tanto desmitificador de la superstición y la creencia en falsos dioses-, ni en la política. En la época de Alejandro Magno, con la *polis* absolutamente desvanecida, Epicuro propone un retiro a la comunidad de los amigos; la invención de una comunidad no política y no religiosa, sólo establecida por amistad. El concepto de “amistad” es el concepto que vertebra la ética epicúrea. También los estoicos se desentienden de los problemas políticos. Spinoza,

que tiene una cierta impronta helenística indirecta, es sin embargo un pensador eminentemente político.

En cuanto al ideal del sabio, el título de uno de los libros de Hans Blumenberg, *Naufragio con espectador*, remite al Libro II del *De rerum natura* de Lucrecio -el gran epicúreo romano-, donde se lee que es agradable estar en la costa, y ver que pasa un navío y naufraga⁴⁸.

El naufragio con espectador es una metáfora. Lucrecio está diciendo que quien está sobre tierra firme es el sabio, y que el mar es el emblema de las pasiones, de la turbulencia, de lo imponderable, de las profundidades donde naturalmente van a ser engullidos los seres humanos si no alcanzan a poner pie en la tierra firme de la razón. La inestabilidad del agua es una metáfora de las pasiones, y el navío es el conjunto de los hombres, la multiplicidad de los hombres que viven arrastrados por las pasiones. Quien está en la costa, singularmente, es el sabio.

También Spinoza tiene esta idea de que las pasiones pueden arruinar las vidas, pero no hace una crítica moralista de ellas, porque considera que son naturales. Además, en el pensamiento del siglo XVII, se cree por lo general que la razón no puede nada contra las pasiones, es impotente frente su poder. De lo que se trata entonces es de poner a colaborar con la razón un conjunto de pasiones, llamadas por Spinoza “pasiones alegres”, que incrementen nuestra capacidad, nuestra potencia, nuestra fuerza de vivir: la *vis existendi*. Para el pensamiento del siglo XVII en general (para Hobbes, por ejemplo), una pasión sólo puede ser destruida, sustituida o anulada por una pasión de sentido contrario y más fuerte. Entonces, no es que Spinoza esté diciendo, como Descartes y los estoicos, que es preciso reprimir las pasiones por medio de la razón. Pero sí cree que hay una intervención ética sobre la vida, una gestión de sí, una organización de las pasiones que, paulatinamente, gradualmente,

48 “Es dulce, cuando sobre el vasto mar los vientos revuelven las olas, contemplar desde tierra el penoso trabajo de otro; no porque ver a uno sufrir nos dé placer y contento, sino porque es dulce considerar de qué males te eximes” (Lucrecio, *De rerum natura* / *De la naturaleza*, versión de Eduard Valentí Fiol, Bosch, Barcelona, 1993, p. 159).

redunda en un *bíos*, una forma de vida, una manera de vivir. Que las pasiones mismas pueden generar las condiciones para un salto cualitativo a lo que Spinoza llama la vida de la razón.

Por último, cabe mencionar un problema -más existencial que técnico- que ha sido, en todos los tiempos, un problema central de la vida humana; me refiero al problema de la salvación. ¿Qué significa salvarse? ¿Qué es la salvación?

En este momento, hay una fuerte tendencia conservadora en la interpretación del *Tratado teológico-político*, como si allí se tratara del establecimiento de una religión desmitologizada. Y yo no creo que sea ese el propósito de Spinoza -por lo menos no el propósito último-, sino que más bien es posible concebir al TTP en tanto señala un tránsito hacia otra cosa, que no sabemos bien qué es. Como si se tratara de algo abierto.

A mi modo de ver, según Spinoza la religión no salva, trae consuelo pero nada más. No hay salvación por la revelación, ni en general por la religión, porque incluso en la mejor religión hay un amor pasional de Dios, y no somos activos sino pasivos. Spinoza cree sí que es preciso pensar la mejor religión a la que se puede aspirar históricamente en ese momento, una religión que es concebida como “el espíritu de Cristo”, que es el espíritu del judaísmo también, pero sólo si es purgado de toda mitologización.

En general, el amor pasional de Dios conduce al odio. Pero, aún así, se puede amar pasionalmente a Dios de manera que las pasiones estén mitigadas y que resulten compatibles con una tolerancia religiosa y una democracia política. Realista, Spinoza advertía que esta era la mejor posibilidad para su tiempo, y la tarea a realizar (era este también el anhelo de los “cristianos sin iglesia”). Pero en última instancia está pensando una “forma de vida” posible que no tome por modelo la religión sino la filosofía, un amor de Dios que no sea pasional sino intelectual. Una manera de vivir producida por la filosofía, pero no exclusiva de los sabios -como era el caso griego-, sino una forma de vida que tenga en cuenta que hay otros, que considere la pluralidad y la necesidad de que la humanidad se reconcilie con el hecho de su propia, inevitable pluralidad. Y este “programa” spinozista encierra una enorme vitalidad. Porque por

una parte toma distancia de todo tipo de fundamentalismo, de toda perseverancia pasional odiante y no amante; y por otra parte toma distancia del racionalismo utilitario, del mundo desacralizado y nihilista de la pura razón instrumental.

Esta idea de la filosofía como aspiración de la humanidad tiene mucha vigencia y una gran importancia política. ¿Puede la filosofía ser un horizonte para la humanidad? ¿Será posible pensar en una humanidad “panteísta” –no sólo en sentido teórico sino también práctico? ¿Cuáles son las consecuencias y las implicancias de una filosofía panteísta para la vida, para la ética, para la política?

Si Spinoza ocupa hoy el centro del debate y la investigación que se propone continuar pensando la emancipación humana por el pensamiento y la política, es tal vez porque, en tanto senda perdida de la modernidad, su filosofía no ha sido del todo explorada todavía.

BIBLIOGRAFÍA

Se consigna a continuación un repertorio no exhaustivo de ediciones de Spinoza y estudios críticos en lengua española, con el propósito de proporcionar una guía bibliográfica al lector argentino.

Ediciones de Spinoza en castellano

- Obras escogidas*, versiones de E. Reus y Bahamonde, M. H. Alberti y Manuel Machado, prefacio de Otto Baensch, El Ateneo, Buenos Aires, 1953.
- Obras completas*, traducción, introducción y notas de J. Bergua, Clásicos Bergua, Madrid, 1966.
- Obras completas*, 5 volúmenes, versiones de Oscar Cohan y Mario Calés, introducción de Carl Gebhardt, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1977.
- Tratado de la reforma del entendimiento*, versión de Oscar Cohan, introducción de Carl Gebhardt, Bajel, Buenos Aires, 1944.
- La reforma del entendimiento*, versión de Alfonso Castaño Piñán, Aguilar, Madrid, 1954.
- Tratado de la reforma del entendimiento / Principios de filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*, versión, introducción y notas de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.
- Tratado de la reforma del entendimiento*, versión de Oscar Cohan, prólogo de Diego Tatián, Cactus, Buenos Aires, 2006.
- Tratado de la reforma del entendimiento*, versión, introducción y notas de Luis Placencia y Boris Eremiev, Colihue, Buenos Aires, 2009.
- Tratado breve*, versión, prólogo y notas de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1990.
- Tratado teológico-político compuesto por Benito Spinoza*, versión de J. Vargas y A. Zozaya, Biblioteca Económico-Filosófica, Madrid, 1882.

- Tratado teológico-político*, versión de A Vargas y A. Zozaya, prólogo de León Dujovne, Lautaro, Buenos Aires, 1946.
- Tratado teológico-político* (selección) / *Tratado político*, traducción y estudio preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, 1985.
- Tratado teológico-político*, traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.
- Ética*, versión de Manuel Machado, Garnier, Paris, 1913.
- Ética*, versión de G. C. Bardé, Barbado, Buenos Aires, 1940.
- Ética*, versión de Oscar Cohan, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.
- Ética*, versión de Á. Rodríguez Bachiller, Aguilar, Buenos Aires, 1975.
- Ética*, versión de Oscar Cohan, UNAM, México, 1977, 1980.
- Ética*, versión e introducción de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1984.
- Ética*, versión e introducción de Atilano Domínguez, Trotta, Madrid, 2000.
- Ética*, versión y notas de Manuel Machado, Quadrata, Buenos Aires, 2005.
- Ética*, versión, introducción y notas de Vidal Peña, notas y epílogo de Gabriel Albiac, Tecnos, Madrid, 2007.
- Tratado político*, versión, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.
- Tratado político*, versión, introducción, notas, *index latinus translationis* y bibliografía de Humberto Giannini y María Isabel Flisfisch, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1990.
- Tratado político*, versión de Eric Fontanals, estudio preliminar y notas de Ernesto Funes, Quadrata, Buenos Aires, 2003.
- Epistolario*, versión y prólogo de Oscar Cohan, introducción de Carl Gebhardt, Sociedad Hebreaica, Buenos Aires, 1950.
- Correspondencia*, versión, notas e índices de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.
- Correspondencia completa*, versión de J. D. Sánchez Estop, Hiperión, Madrid, 1988.
- Las cartas del mal. Correspondencia Spinoza / Blijenbergh*, versión de Natascha Dolkens, presentación de Florencio Noceti, comentario de Gilles Deleuze, Caja Negra, Buenos Aires, 2006.

- Epistolario*, versión y prólogo de Oscar Cohan, introducción de Diego Tatián, Colihue, Buenos Aires, 2007
- Compendio de gramática de la lengua hebrea*, traducción, introducción y notas de Guadalupe González Diéguez, Trotta, Madrid, 2005.

Bibliografía general sobre Spinoza

- AA.VV., *Homenaje a Baruch Spinoza*, Museo judío de Buenos Aires, 1976.
- Alain, *Spinoza*, Marbot Ediciones, Barcelona, 2008.
- Albiac, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid, 1987.
- , “Lacan, lector de Spinoza: deseo y sacrificio”, en *Docta*, año 2, n° 1, Córdoba, otoño-invierno de 2004.
- Astrada, Carlos, *Goethe y el panteísmo spinoziano*, Universidad del Litoral, 1933.
- , “Spinoza y su aporte a la metafísica”, en *El juego metafísico*, Buenos Aires, 1942.
- Balibar, Etienne, *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009.
- Beltrán, Miquel, *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Riopiedras, Barcelona, 1998.
- Bennett, Jonathan, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Blanco Echauri, Jesús (comp.), *Espinosa: ética y política*, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Carpintero, Enrique, *La alegría de lo necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud*, Topía, Buenos Aires, 2003.
- Chauí, Marilena, *Política en Spinoza*, Gorla, Buenos Aires, 2004.
- , “La plebe y el vulgo en el Tractatus politicus”, en AA.VV. *Coloquio Internacional Spinoza*, Dolmen, Santiago de Chile, 1996.
- , “Spinoza; poder y libertad”, en Borón, A. (comp), *La filosofía política moderna*, Eudeba/Clacso, 2000.

- Cohen, Diana, *El suicidio: deseo imposible. O la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2003.
- Damasio, Antonio, *En busca de Spinoza. Neurobiología y emoción de los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2005.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975.
- , *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 1984.
- , “Spinoza y las tres Éticas”, en *Nombres*, n° 4, Córdoba, 1994.
- , *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2003 (2ª edición ampliada, 2008).
- Domínguez, Atilano, *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995 (comp.).
- , *Spinoza y España*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1994 (comp.).
- Dujovne, León, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, 4 volúmenes, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1942-1945.
- Espinoza, Enrique, *Spinoza, águila y paloma*, Babel, Buenos Aires, 1978.
- Ezcurdia, José, *Spinoza, ¿místico o ateo? Inmanencia y amor en la naciente edad moderna*, Universidad de Guanajuato, México, 2005.
- Forster, Ricardo, “La ficción marrana: claves para una lectura a contrapelo de la subjetividad moderna”, en *Crítica y sospecha*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- Galcerán, Montserrat y Espinoza Pino, Mario (comp.), *Spinoza contemporáneo*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2009.
- García del Campo, Juan Pedro, “A propósito de una carta de Spinoza a Hugo Boxel”, en *Er, revista de filosofía*, n° 17-18.
- , *Spinoza o la libertad*, Montesinos, Madrid, 2008.
- Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1940 (2ª edición 2008).
- González, Horacio (comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 1999.
- Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Alianza, Madrid, 1982.
- Henry, Michel, *La felicidad de Spinoza*, Ediciones La cebra, Buenos Aires, 2008.
- Hubbeling, H.G., *Spinoza*, Karl Alber, Freiburg – München, 1978.

- Jaquet, Chantal, *Spinoza o la prudencia*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2008.
- Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, Gedisa, Buenos Aires, 1990.
- Kogan, Jacobo, “Actualidad de Spinoza”, en *Temas de filosofía*, Biblos, Buenos Aires, 1996.
- Korn, Alejandro, “Spinoza” (1925), en *Obras completas*, Claridad, Buenos Aires, 1949 [también en *Obras*, La Plata, 1938, II].
- Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006.
- Madanes, Leiser, *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Eudeba, Buenos Aires, 2001.
- Mignini, Filippo, “Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia?”, en *Nombres*, n° 4, Córdoba, 1994.
- Misrahi, Robert, *Spinoza*, Edaf, Madrid, 1975.
- Mondolfo, Rodolfo, “Gérmenes de Bruno, Bacon y Espinosa del concepto marxista de la historia”, en *Marx y el marxismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.
- Montag, Warren, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Tierradenadie ediciones, Madrid, 2005.
- Nadler, Steven, *Spinoza*, Acento, Madrid, 2004.
- Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- *Spinoza subversivo*, Akal. Madrid, 2000.
- Pucciarelli, Eugenio, “Seguridad social y libertad individual en la filosofía política de Spinoza”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, n° 3, 1977.
- Romero, Francisco, “Descartes, Spinoza y Leibniz. Reflexiones y confrontaciones”, en *La estructura de la historia de la filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1967.
- , “Spinoza”, en *Historia de la filosofía moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.
- Scheler, Max, “Spinoza”, en AA.VV., *Trapalanda*, Biblioteca Babel Argentina, Buenos Aires, 1933.
- Schuster, Marcelo, *Contorsión. Spinoza en la frontera*, UNAM, México, 2008.
- Sperling, Diana, *Del deseo. Tratado erótico-político*, Biblos, Bs. As., 2001.

- Tatián, Diego, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001.
- , *Spinoza y el amor del mundo*, Altamira, Buenos Aires, 2004.
- , “Spinoza y el judaísmo”, en Forster, Ricardo y Tatián, Diego, *Mesianismo, nihilismo y redención*, Altamira, Buenos Aires, 2005.
- , *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005 (comp.).
- , *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006 (comp.).
- , *Spinoza. Tercer coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2007 (comp.).
- , *Spinoza. Cuarto coloquio*, Editorial Brujas, Córdoba, 2008 (comp.).
- Tatián, D. y Torres, S. (editores), *Las aventuras de la inmanencia. Ensayos sobre Spinoza*, Cuadernos de Nombres, n°1, Córdoba, 2002.
- Tosel, André, “La filosofía política en el espejo de Spinoza”, en *Actual Marx*, 2001.
- Vasallo, Angel, “Una introducción a la ética – IV, Excursus histórico: la ética de Espinoza”, en *Cursos y conferencias*, año IV, n° 5, 1934.
- , “El secreto de Spinoza”, en *Retablo de la filosofía moderna*, Universidad de Buenos Aires, 1968 [conferencia leída en la sede de la Sociedad Kantiana de Buenos Aires en 1932].
- , “Consideraciones sobre la idea de libertad en Spinoza”, en *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, n° 18, 1978.
- Wienphal, Paul, *Por un Spinoza radical*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Muchnik, Madrid, 1995.
- Zweig, Arnold, *El pensamiento vivo de Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1959.

ÍNDICE

PENSAMIENTOS LOCALES, UNA INTRODUCCIÓN	5
PRÓLOGO	9
I. LA FORMACIÓN DEL SPINOZISMO:	
EXCOMUNIÓN, FILOSOFÍA, MILENARISMO	13
II. UN DIOS QUE NO ES UN DIOS	43
III. UN LIBRO QUE ENSEÑA A LEER UN LIBRO	73
IV. UN CIUDADANO DE HOLANDA	95
V. UNA HUMANIDAD PANTEÍSTA	109
BIBLIOGRAFÍA	121

Se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2009
en XX
XX